This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Soctol K37
191
Stein

N: 598

Theological School
126 IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Vergl. Königs in Kirchn. Zeitung über
d. n. Denkschrift. Die prakt. Bedeutung des Socialism.
Communismus. In d. Augsb. Allg. Zeit.
1845. N. 69. vergl. N. 70. vergl.

Der

Socialismus und Communismus

des

heutigen Frankreichs.

Ein Beitrag zur Zeitgeschichte

von

Lorenz, ritter von.
L. Stein,
Doctor der Rechte.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY.

Leipzig:
Otto Wigand.
1842.

Vorrede.

Wo sich in einer bedeutenden Epoche eine neue Gestalt des innern und äußern Lebens entwickelt, da sind die schriftstellerischen Arbeiten, die in eine solche Bewegung hineingreifen, zweifacher Art. Entweder wollen und vermögen sie es, dem werdenden Elemente sein höchstes Gesetz abzugewinnen, es selbstständig zu einem Ganzen zu bilden, und in dem Bewußtsein, seine Fragen und Zweifel überwunden zu haben, sich als die eigentliche Wissenschaft dieser keimenden Gestaltung hinzustellen; oder sie wollen von vorne herein nur Beiträge sein zur Erreichung dieses letzten Ziels, dem künftigen Gedanken einen durcharbeiteten Stoff liefern, oder auch den kaltsinnigen Beschauer zu rascherem Schwunge des Nachdenkens anspornen, damit durch vereinte Kraft eine gemeinsame Aufgabe gelöst werde.

Wir haben die Darstellung der socialistischen und communistischen Doctrinen und Ansichten zum bestimmteren Inhalt der folgenden Schrift gemacht. Aber sind es diese Lehren als solche, die gegenwärtig die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt erregen? Liegt nicht hinter ihnen selbst eigentlich der Punkt, mit dem sie die bisher schlummernde Theilnahme geweckt haben? Und haben sie ihre wahre Bedeutung erst durch den Boden, auf dem sie erstanden, durften wir — ja darf der Leser sich dann an sie als das eigentlich Wesentliche halten?

Ich stehe nicht an, eine Behauptung auszusprechen, die manchem vielleicht zu gewagt erscheinen wird. Die Zeit der rein politischen Bewegungen in Frankreich ist vorbei. Es bereitet sich eine andre vor, nicht weniger ernst und gewaltig. Wie sich am Ende des vorigen Jahrhunderts ein Stand des Volkes gegen den Staat empörte, so sinnt jetzt eine Classe desselben darauf, die Gesellschaft umzuwälzen, und die nächste Revolution kann schon jetzt nur noch eine sociale sein.

Keine tiefere Bewegung eines europäischen Volkes gehört ihm allein; daß sie aber ihre Kreise weit über die Gränzen der einzelnen Nation ausdehnt, ist keine bloß zufällige Erscheinung. Dieselben Lebenselemente finden sich bei allen großen Geschlechtern der germanischen Welt; alle fühlen daher zugleich den Anstoß, der auf einem Punkte eine neue Entwicklung ins Leben ruft. Ist daher jene sociale Richtung des französischen Lebens eine wahre und durch die Geschichte selbst begründete, so ist sie, wenn auch nur als eine ferne Zukunft, gleichfalls in dem unsrigen enthalten. In diesem noch schlummernden Bewußtsein liegt das Interesse, mit dem wir das betrachten, was in dem Nachbarvolke sich gestaltet und bedingt, und vielleicht ohne daß wir es uns gestehen, ist uns selbst schon jene Aufmerksamkeit auf die socialistische und communistische Richtung nichts anderes, als das Suchen nach dem gemeinsamen Elemente, dem dieselbe auch in unserer Heimath begegnen wird.

Für das, was über unsre besondre Aufgabe hinausgeht — und nur dafür soll eine Vorrede geschrieben werden — war hier die erste Frage zu lösen. Allein eben indem jenes gemeinsam europäische Element, das den Boden der socialen Bewegungen bildet, sich uns im Proletariat als ein eigenthümliches herausstellte, mußte es klar werden, daß jenes selber nur einen Theil eines allgemeineren Ganzen, nur eine Classe in der Gesellschaft bildet. Und hier haben wir einen Begriff bezeichnet, dessen Mangel wir vergeblich mit einem bloßen Worte zu verdecken suchen. Haben wir im Bereich unsrer Wissenschaft wirklich eine Antwort auf die Frage: Was ist denn jene sociale Bewegung, deren Dasein uns das socialistische und communistische Treiben und Drängen andeutet? Was ist eine sociale Revolution? Was will sie, und wohin wird sie führen? Wie unterscheidet sie sich von der politischen? Kurz, was ist die Gesellschaft, und wie verhält sie sich zum Staate?

In der eigentlich deutschen Welt wird jener Mangel uns weniger fühlbar sein, weil das Leben der Gesellschaft und der Kampf ihrer Elemente noch zu keiner selbstständigen Entwicklung gekommen ist. Allein die Anzeichen sind da, daß dieselbe uns nicht mehr fern bleiben wird. Dürfen wir thatlos zuschauen, wie sie unter uns Platz greift, und ohne Lenkung bleibt, weil sie unverstanden ist? Deutschland hat die hohe Aufgabe, alle Widersprüche der europäischen Welt in seiner Wissenschaft zu versöhnen — werden

wir uns von dem gewaltigsten Widerspruch unsrer Zeit, wie er sich in Frankreich Bahn bricht, überwältigen lassen, weil wir ihm kein bestimmtes Bewußtsein über Wesen und Gestalt der gesellschaftlichen Aufgabe, kurz keine Wissenschaft der Gesellschaft entgegenzustellen hatten?

Ich weiß, was man erwiedern wird. Giebt es denn eine solche? Haben wir denn nicht alles, was ihr angehören mag, in unsrer Wissenschaft des Staats? Haben wir nicht die äußere Sicherheit in der äußeren Kraft desselben?

Nein; sie mangelt uns im Gegentheil gänzlich. Ich will hier nicht fragen, ob sich Jemand die Aufgabe gestellt hat, das Wort Gesellschaft in seinen Inhalt aufzulösen. Bündiger, und daher für eine Vorrede angemessener, ist ein andrer Weg. Es ist gewiß, daß das Eigenthum in seiner Vertheilung in den verschiedenen Zeiten eine verschiedene Gestalt hat; der Unterricht des Volkes ist ferner ein eigenthümliches Moment im Volksleben; die Industrie fordert eine eigne Betrachtung, neben ihr der Handel; die bürgerliche Ehre hat eine besondere Entwicklung; die Stände sind noch nicht ganz aufgehoben; Classen der Staatsbürger dagegen sind allenthalben schon gebildet. Hat nicht jedes dieser Momente ein Recht darauf, Gegenstand einer wissenschaftlichen Auffassung zu sein, seinen Begriff zu fordern, seine Entwicklung und seine Gesetze in der Wissenschaft zu finden? Gewiß; und fast alle haben sie schon gefunden. Aber sind sie einander so fremd, daß es kein begriffliches Band geben sollte, das sie zu einer Einheit verbindet? Stehen sie nicht, unmittelbar, täglich, gegenseitig bestimmend mit einander in Berührung, zugleich auf demselben Boden, in demselben Ganzen arbeitend und wirkend?

Und dieses Ganze selber, das uns so nahe umgiebt, wo sollen wir es in wissenschaftlicher Einheit aufgefaßt suchen? Die Rechtsphilosophie kennt die Industrie und den Handel nicht, nicht die Stände und Classen; der Staat vermag nicht jene Einheit zu geben. Die Volkswirthschaftslehre weiß nichts von der Bildung des Volkes noch von seinem Recht, sie kümmert sich nicht um Ehre und Besitz, und kann es nicht. Wo ist nun die Idee, die dieses wirkliche Ganze zu einem Ganzen in der Anschauung erhebt? — Wir haben sie bis jetzt nicht; ein einziges Wort muß uns diesen Mangel verdecken, und es verdeckt ihn schlecht. Es ist die Gesellschaft, in deren Begriff die Lösung jener Aufgabe liegt. —

Man mißverstehe uns hier nicht. Wir machen aus jenem

Mangel des Begriffs, der Wissenschaft und der Geschichte der Gesellschaft keinen Vorwurf, sondern eine Forderung; eine Forderung, die schon die thatsächliche Wirklichkeit erheben müßte, wenn das wissenschaftliche Bewußtsein sie zur Seite schieben sollte. Und diese Forderung ist es, vor der wir die folgende Arbeit einen Beitrag genannt haben. Ein Blick auf jenes weite Gebiet genügt, uns seinen unendlichen Reichthum anzudeuten; wie dürften wir es wagen, ihn auch nur entfernt in der Einleitung zu dem besonderen Inhalt unsrer Schrift überwältigen und zu einem vollendeten Ganzen bilden zu wollen? Dennoch erhält eben jener Socialismus und Communismus erst durch die Idee der Gesellschaft und den Gedanken einer Geschichte derselben die Bedeutung, die sie wirklich haben, und die das richtige allgemeine Bewußtsein aus ihnen herausfühlt. Wie war es möglich, jener Auffassung schweigend vorüberzugehen? Und so hat sich, aus diesen widersprechenden Bedingnissen, der erste Theil dieser Arbeit gebildet. Er will nichts sein, als ein Beitrag; er kann keine entschiedenen, keine systematischen Resultate liefern; er macht keinen Anspruch darauf, selbst etwas bedeuten zu wollen; aber er möchte zugleich die Nothwendigkeit und die Möglichkeit zur Ueberzeugung bringen, jenen Begriff und seine innere Vollendung wie das Erkennen der äußeren Ereignisse zu einem Besitzthum der Wissenschaft zu machen, einem Besitzthum, das uns nicht mangeln darf, und am wenigsten in unsrer Zeit. Vermöchte er das, auch nur bei Einem Denkenden, so wäre sein Ziel erreicht; denn ob er Recht oder Unrecht hat, gleichviel, wenn überhaupt nur die Frage über Recht und Unrechthaben auf einem Gebiete entsteht, das er selber nur betreten, nicht umfassen wollte.

Das ist der Gedanke, der uns den Muth gab, in der Einleitung zum Socialismus und Communismus einen Gegenstand fest ins Auge zu fassen, der einer tiefen und durcharbeiteten Entwicklung bedarf. Wir gestehen es offen; wir wagen die Berechtigung dazu nicht in dem Gegebenen selbst, sondern nur darin zu finden, daß es nicht das zweite in diesem Felde ist. Und von diesem Standpunkt möchten wir es aufgefaßt wissen.

Was nun das besondre Verhältniß des ersten Theiles zu den folgenden betrifft, so ergiebt sich dasselbe aus der Darstellung selbst. Ueber den Socialismus im Besondern haben wir vorzüglich die Schrift von Louis Reybaud: „Études sur les reformateurs contemporains ou Socialistes modernes, Saint-Simon, Charles

Fourier, Robert Owen" (2te Ausgabe 1841, 3te 1842) benutzt. Louis Reybaud ist ein gewandter und geistreicher Schriftsteller; er hat ein entschiedenes Talent, Persönlichkeiten aufzufassen und Charaktere zu zeichnen. So weit unsre Aufgabe daher in dieses Gebiet hinübergreift, haben wir nicht angestanden, ihn zum hauptsächlichen Führer zu nehmen, und es ist unzweifelhaft jener Vorzug, der ihm die Preisertheilung von Seiten der französischen Akademie erworben hat. Denn was den rein industriellen Inhalt des Buches betrifft, so verdient dieser bei weitem weniger Auszeichnung; ja man kann seine Darstellung Fourier's ohne Bedenken, wenn nicht gradezu eine mangelhafte, so doch eine arme nennen. Wesentlicher aber ist es, daß er überhaupt über den Socialismus nicht hinausgeht, und das bedingt seine einseitige Auffassung dieser Erscheinung. Er kommt nicht zu dem Gedanken der Gesellschaft und ihrer Geschichte, ja nicht einmal zu dem des Proletariats, und daher sieht er St. Simons Theorie sowohl wie die Fourier's nur als zwei neue Utopien an, die in der Geschichte der utopischen Weltanschauungen neben Thomas Morus, Campanella u. A. ihren Platz erhalten. Hierin liegt sein größtes Unrecht, das er gegen den tieferen Inhalt seiner Zeit sowohl wie gegen den jener Schriftsteller begeht; aber es ist, wenn man ihn aufmerksam durchliest, nur zu klar, daß er ihnen eigentlich eine Bedeutung abläugnen möchte, die er sich doch im Grunde selber nicht verhehlen kann. — Läßt sich nun dies gleich recht wohl erklären, so läßt es sich doch nicht rechtfertigen. Jedenfalls aber hat Louis Reybaud das Verdienst, zuerst die Socialisten zusammengestellt, und zu einem geschmackvollen Ganzen verarbeitet, dem Publikum übergeben zu haben. Wie groß das Interesse desselben an diesen Erscheinungen in Frankreich ist, und wie wenig sich selbst die gebildete Welt verhehlt, daß in ihnen eine sehr ernste Frage zum erstenmal auf ernstem Wege behandelt ist, zeigt der Erfolg seines Buches, das in drei Jahren schon die dritte Auflage erlebt. Man darf gegen solche rein thatsächliche Bemerkungen auf keine Weise gleichgültig bleiben; sie deuten stets ein tieferes Verhältniß des Stoffes zu der Richtung des allgemeinen Bewußtseins an, und dieses beginnt langsam aber bestimmt sich von der rein politischen Bewegung loszusagen, und sich der gesellschaftlichen zuzuwenden.

Hieran schließt sich nun ein anderer und für die Auffassung des Socialismus nicht weniger wichtiger Satz. Louis Reybaud

hat Robert Owen's Theorie mit in seine Darstellung aufgenommen. Es ist kein Zweifel, daß er dazu berechtigt war, eben indem er in dem Socialismus die allgemeinere Grundlage desselben, die gegenwärtigen Classen der Gesellschaft und ihre Ansprüche wegließ, und jene Theorien als wesentlich einzeln dastehende betrachtete. Alsdann schließt sich ganz natürlich der Owenismus an den Saint-Simonismus und Fourierismus und alle drei bilden ein Ganzes, das die allgemeine Idee der utopischen Reformation zusammenhält. Allein geht man auch nur Einen Schritt weiter auf die tieferen Gründe der gegenwärtigen Verhältnisse, so zeigt sich die Unfertigkeit einer solchen Auffassung. Der Socialismus Frankreichs ist selbstständig entstanden und entwickelt; die Keime desselben konnten daher eben nur in Frankreich gesucht und gefunden werden, und nur im französischen Volke ihre eigentliche Heimath finden. Er ist daher eine volksthümliche Erscheinung, und will aus dem Volk und seiner Geschichte heraus begriffen werden. Darum bildet der französische Socialismus ein für sich bestehendes Ganze, weil er ein für sich seiendes Resultat ist. Stellt man ihn, ohne das Moment der Volksthümlichkeit zu beachten, scheidungslos neben den Owenismus, so wird man dadurch nur den wahren geschichtlichen Standpunkt verrücken, und nie zum Verständniß seiner eigentlichen Bedeutung gelangen. Trennt man ihn aber, so fordert er eben dasselbe für England im Besonderen, was wir für Frankreich zu geben versucht haben, eine Darstellung der volksthümlich englischen Gesellschaft und ihrer Geschichte. Erst auf einem solchen Hintergrund vermag er es, in seinem rechten Lichte zu erscheinen. Wir haben daher den Owenismus aus der vorliegenden Arbeit gänzlich ausgeschlossen; sie selber mag uns zeigen, daß wir ihm keinen Platz in einem Ganzen anweisen konnten, mit dem er zwar das Allgemeinste, aber nicht das Besondre gemein hat, was eben diese Arbeit zu einer besonderen machen mußte. Im hohen Grade aber wäre es zu wünschen, daß sich ein mit dem englischen Volk und seinem Leben bekannter Mann einer tief eingehenden Entwicklung der Gestaltungen unterzöge, die sich hier nicht weniger mächtig und bedenklich aus denselben allgemeinsten Gründen Bahn zu brechen beginnen, wie in Frankreich, zugleich ähnlich und doch wiederum wesentlich verschieden von denen des Nachbarvolkes.

Denn es ist eben so bekannt als unläugbar, daß sich in

beiden Ländern gegenwärtig eine Erscheinung zeigt, die unsrer Zeit durchaus eigenthümlich ist, der Communismus. Er ist es eigentlich, von dem aus selbst der praktische Sinn gradezu gezwungen wird, über den bloßen Socialismus hinauszugehen, und den Zustand der Gesellschaft selbst in unmittelbarer Nähe zu betrachten. So wie man sich zu dem Gedanken bestimmt, Socialismus und Communismus als ein Ganzes, ein einheitliches Resultat eines bisher im Verborgenen fortschreitenden Lebensprocesses unsrer neuesten Geschichte erfassen zu wollen, so ist es nicht mehr möglich, die Begriffe von Proletariat und Gesellschaft, die sociale Bedeutung des Besitzes und der Industrie, das Wesen der Bildung des Volks und das der Classen unverstanden zu lassen. Zugleich aber erscheint auf diesem Punkte der Auffassung die Forderung, jene Erscheinungen aus dem Charakter des Volkes selbst, in dem sie entstanden sind, zu begreifen. Denn erst hier, in diesem Reflex allgemeinerer socialer Verhältnisse der gesellschaftlichen Bewegung in dem einzelnen Volk erhalten dieselben ihre Eigenthümlichkeit, und erst dadurch erkennt man, was sie wirklich gegenwärtig sind. Darum haben wir als erste Gränze die Bestimmung des Volkes für unsre Arbeit gesetzt; und so war es nicht möglich, einen Socialisten zu derselben hinzuzufügen, der einem anderen Volk und damit einer anderen Darstellung angehört.

In Beziehung auf den französischen Communismus im Besonderen bemerken wir nur, daß es sehr schwierig war, zu der Bekanntschaft mit dem eigentlichen Zustande desselben zu gelangen. Wer die Verhältnisse der geheimen Verbindungen und des verborgenen Treibens desselben kennt, wird diese Schwierigkeit zu würdigen wissen. Indessen dürfen wir behaupten, daß, obwohl sich nirgends eine Vorarbeit für diese Bearbeitung findet, dennoch nichts Wesentliches unerklärt und unberücksichtigt geblieben ist.

Deutsche Arbeiten haben wir über unsern Gegenstand im Allgemeinen nicht benutzen können*), die besondere Abhandlung werden wir an den betreffenden Stellen anführen. Es mangelt

---

*) Die einzige deutsche Schrift, die sich unsers Wissens in den socialen Widersprüchen der Gegenwart beschäftigt zu einer selbstständigen Ansicht erhoben hat, ist eine kleine Broschüre: Das Gütergleichgewicht. Von W. Obermüller (Constanz 1840). Sie geht von dem Gedanken aus, daß die unmäßige Ungleichheit der Güter alle Uebelstände der heutigen Gesellschaft verschuldet, und will als Abhülfe eine progressive Steuer einführen. Was dieser Schrift am wesentlichsten fehlt, ist eine vollständige Durcharbeitung ihres Inhalts, die freilich auf 83 Seiten nicht gegeben werden konnte.

für die Wichtigkeit der Sache noch zu sehr an allgemeiner Besprechung derselben; möchte es uns gelingen, hierzu einen nachhaltigen Anstoß gegeben zu haben. —

Wie unendlich Vieles und Mannigfaltiges nun dem Leser selbst zu thun übrig bleibt, um zu einer vollständigen und lebenswahren Anschauung der gegenwärtigen inneren Zustände Frankreichs zu gelangen, kann niemand tiefer fühlen als wir selber. Grade dadurch aber war es schwer, die Gränzen inne zu halten, die dieser Schrift vorgeschrieben sein mußten. Man muß es versucht haben, in sich selber den ganzen Reichthum eines solchen Bildes zu entfalten, um zu wissen, wie leicht es ist, in der Darstellung weiter zu gehen, als es dennoch der Umfang eines Beitrages erlauben will. Möge man darum, was wir hier verschuldeten, freundlich verzeihen.

Schließlich statte ich den Herren, die mir bei dieser Arbeit mit ihrer gütigen Unterstützung zu Hülfe gekommen sind, hiemit den Dank ab, den ich denselben schulde. Vielfache Nachweisungen und Eröffnungen verdanke ich besonders Herrn Victor Considerant, Louis Reybaud, Louis Blanc und Cabet; es wäre dem Fremden schwer möglich gewesen, ohne dieselben zu einer festen und zugleich ins Einzelne gehenden Ansicht des ganzen Gebietes dieser Arbeit zu gelangen; um so mehr fühle ich mich denselben für ihren freundlichen Beistand verpflichtet.

Paris, im Juni 1842.

L. Stein.

Inhalt.

Seite.

Erster Theil. Das Princip der Egalität.

I. Das Proletariat. 3

Die Entwicklung des Egalitätsprincips in der französischen Geschichte.

II. Gegensätze in der französischen Gesellschaft vor der Revolution . 31

III. Die drei Constitutionen von 1791, 1793 und 1795.

1) Die Constitution von 1791. 41

2) Die Constitution von 1793. 48

3) Die Constitution von 1795. 54

IV. Gegensätze in der Gesellschaft Frankreichs nach der Revolution . 57

V. Bourgeoisie und Peuple. 70

VI. Die Kaiserzeit und die Restauration. 88

VII. Die Julirevolution. 96

VIII. Resultate. 104

IX. Der Beginn der organischen Gestalt des Egalitätsprincips in Frankreich. 116

Zweiter Theil. Die Socialisten.

I. Der allgemeine wissenschaftliche Charakter des Socialismus. . 129

II. Saint-Simon und die Saint-Simonisten.

I. Saint-Simon.

Erste Lebensepoche. — Bis 1797. 142

Zweite Lebensepoche. — Bis 1802. 145

Dritte Lebensepoche. — Bis 1814. 155

Vierte und letzte Lebensepoche. — Bis 1825. . . . 161

II. Die Saint-Simonisten. 175

Erste Epoche. — Bis zur Julirevolution. 177

Zweite Epoche. Die Julirevolution und der Saint-Simonismus. 203

Dritte Epoche. Schisma und Auflösung. 208

Seite.

III. Der Fourierismus im Allgemeinen. 215

I. Charles Fourier und seine Schule. 223

II. Das System Fourier's.

1) Grundlage desselben. 242

2) Die Lehre von den Trieben. 249

3) Die Kosmogonie Fourier's. 256

4) Die Philosophie der Geschichte und die Kritik der heutigen Civilisation. 259

5) Die Idee der harmonischen Arbeit. 268

6) Die Phalange und das Phalanstère. 282

Dritter Theil. Nebengeordnete Schriftsteller.

I. Allgemeiner Charakter. 295

II. F. de la Mennais. 299

III. Pierre Leroux. 309

IV. P. J. Proudhon. 317

V. Louis Blanc. 330

Vierter Theil. Der Communismus.

I. Wesen desselben. 349

II. Charakter der Geschichte des Communismus. 359

III. Geschichte des Communismus.

Der Communismus der ersten Revolution. Babeuf. . . . 361

Der Communismus nach der Julirevolution. 378

Erste Gestalt. Von 1830 bis 1835. Epoche des Republikanismus. 383

Zweite Gestalt. Von 1835 bis 1839. Epoche des Babouvismus. 393

Dritte Gestalt. Seit 1839. Das Proletariat und der eigentliche Communismus. 409

I. Die Travailleurs égalitaires. 420

II. Die Reformistes. 428

III. Die Communistes im engeren Sinne. . . . 433

Schluß. 444

Anhang I. 447

Anhang II. 463

Erſter Theil.

Das Princip der Egalität.

Das Princip der Egalität.

I.

Das Proletariat.

Wenn Socialismus und Communismus für Deutschland noch gänzlich unbekannte Begriffe wären, so würden wir die Aufgabe haben, sie ihrem Wesen nach zu charakterisiren, bevor wir uns erlaubten, jenseits ihrer Gränzen den Standpunkt aufzusuchen, von dem aus sie allein in ihrer wahren Bedeutung erscheinen können. Allein man darf wohl ohne Bedenken voraussetzen, daß selbst zu dem größeren Publikum mit einem vagen Bilde dieser Gestaltungen in der französischen Gesellschaft zugleich schon das Bedürfniß hinübergedrungen ist, sich über die Reihe von Fragen, die sie erwecken, klar zu werden, und einen festen Punkt zu gewinnen, von wo aus das innere Leben des bisher Geschehenen sich erschließe, und seine Zukunft nicht mehr als eine absolut zufällige erscheine. Ehe wir daher beginnen, möchten wir diese schlummernden und unfertigen Gedanken bei unsern Lesern auffordern, das Interesse an einem Gegenstande wieder ins Leben zu rufen, der nicht blos für Frankreichs gegenwärtigen Zustand von tiefer Wichtigkeit ist, sondern selbst das große Resultat der ganzen neueren Geschichte, unsre heutige Civilisation, in hohem Maße betrifft.

Das Erste, was den Unbefangenen reizt, jene Erscheinungen näher zu betrachten, ist nach der Befriedigung der Neugier die Frage, wie es doch kommt, daß in diesem gewaltigen Lande so scheinbar untergeordnete Systeme, wie die der Socialisten, zu irgend einer Bedeutung haben gelangen können. Frankreich ist berufen, die großen Widersprüche unsrer Zeit nicht blos in sich zu tragen, sondern sie lebendig zu fühlen, und mit rascher That an ihrer Lösung zu arbeiten. Das was andre Völker wie eine ferne Zukunft ihres Lebens ahnen, wird hier als thatsächliche

Gestaltung in die Wirklichkeit hineingetragen, die Aufgaben und Zweifel der europäischen Welt selbst dem sinnlichen Auge offen vorgelegt, und ihre Lösung entwickelt sich nicht schweigend und ruhig, sondern wild, im Drange mächtiger Gewalten und großer Persönlichkeiten. Dazu kommt der harte immer sich erneuernde Kampf nach außen hin, ein Kampf um seinen Platz und seine Anerkennung im europäischen Staatensystem, die man ihm so wenig zugestehen will als man sie zu verweigern vermag; das Bewußtsein des Volkes, daß der Frieden Europa's und damit der der Welt von ihm abhängt; die Frische, die Kraft der Theilnahme an allem was geschieht, vom himmlischen Reiche bis zu den Freistaaten des friedlosen Amerika's; endlich der ewige Wechsel der Staatsgewalten im Herzen seiner Verwaltung. Ist hier ein Platz für so nebengeordnete Erscheinungen, wie Socialismus und Communismus? Darf man nach einigen Systemen und ihren wenig zahlreichen Anhängern fragen, wo es sich um so große und hohe Interessen handelt? Und wenn dem so wäre, was sollte uns denn bewegen, unsre Theilnahme einigen Theorieen zu widmen, denen kein Anspruch auf eine Aufmerksamkeit zukommen kann, die man wohl Wichtigerem schuldete?

Dennoch aber ist eben das das Merkwürdige, daß trotz jener gewaltigen Bewegungen dennoch jene Phänomene weder von der öffentlichen Meinung, noch von den ernsteren und besonnenen Denkern unbeachtet geblieben sind; ja selbst die Regierung hat sie für hinreichend wichtig gehalten, sie zu beobachten und zum Theil zu benutzen. Als nach der Julirevolution das befreite Volk den ganzen Inhalt seiner Gefühle in Worte und Thaten erfassen wollte, und das lebendige Drängen der entfesselten Kräfte rings nach Kampfplätzen suchte, um sich geltend zu machen, da erhob sich der Saint-Simonismus, mitten in derselben Hauptstadt, die noch von furchtbaren Kriegen jenseits der Gränzen ihres Landes träumte, und verstand es, die begeisterte Jugend, wenn auch nur auf Augenblicke, an seine Fahne zu fesseln; als später die Ruhe zurückkehrte und ernste Fragen an die Stelle chimärischer Pläne traten, erschien der Fourierismus, und vermochte das vielleicht Schwerere, unter dem Gewichte des Spottes und der scheinbaren Gleichgültigkeit sich dennoch eine Stellung zu erringen und zu erhalten; neben beiden steht der Communismus, ein finstres drohendes Gespenst, an dessen Wirklichkeit Niemand glauben will, und dessen Dasein doch Jeder anerkennt und fürchtet. Darf man da noch behaupten, daß

alle diese Erscheinungen nur zufällige Resultate irregefahrener Köpfe sind, denen etwa die Größe der Aufgabe, vor die sie sich hingestellt, die kleine Kraft verrückte, die sie daran zu setzen hatten? Nein, sie haben in sich ein Element, das ihnen ihr Leben gegeben hat; es verbirgt sich hinter den Resultaten, mit denen sie auftreten, ja hinter dem Bedürfniß selber, das Socialismus und Communismus hervorrief, ein Punkt, durch den sie mit dem innersten Kern der Gegenwart Frankreichs zusammenhangen. Sie sind Erscheinungen, die der inneren Geschichte des französischen Volkes selbst angehören; Erscheinungen, die wohl im Stande sind, Aufschlüsse über ein Gebiet zu geben, das scheinbar noch unbeachtet daliegend, dennoch schon durch sein eignes Gewicht sich unter den Hauptfragen unsrer Zeit eine Stellung erworben hat, so gerne auch manche ihm seine ganze Bedeutung läugnen, oder doch ihr den wichtigsten Theil bestreiten möchten.

Unverkennbar aber ist es zu gleicher Zeit, wie ohne das Bewußtsein jenes höheren Gesichtspunktes allerdings sowohl der Socialismus wie der Communismus allen höheren Werth, ja fast alles Interesse verlieren. Denn an und für sich betrachtet, sind sie weder sehr großartige Systeme, noch auch wahrhaft kühne Gedanken zu nennen. Zu dem ersten fehlt ihnen die eigenthümliche philosophische Bildung, zu dem letzteren ein wahres Verhältniß zur Wirklichkeit. Es ist wenig in ihnen, was tief logisch, weniger noch was wirklich ausführbar wäre. Verzeihlich ist daher die Gleichgültigkeit, mit der man sie bis jetzt aufgenommen hat; denn diese Gleichgültigkeit ist durch sie selber verschuldet. Wir selber würden glauben, eine unfruchtbare Arbeit zu unternehmen, wenn es möglich wäre, bei ihnen einfach stehen zu bleiben. Allein grade das, was uns ermuntert hat, die Darstellung derselben zu versuchen, ist die Gewißheit, daß ihre eigentliche Bedeutung weder gering, noch schwer verständlich ist, wenn man es nicht scheut, sie da zu suchen, wo sie allein gefunden werden kann.

Hätten wir im Folgenden den Socialismus allein zu behandeln, so würden wir leicht aus einem ihm eigends zukommenden Standpunkte die Aufmerksamkeit zu fesseln im Stande sein. Beide socialistischen Theorien, sowohl der Saint-Simonismus als der Fourierismus, haben keinen Augenblick angestanden, alle ihre Sätze auf Einen letzten Grund zurückzuführen und aus der Masse dessen, was sie setzen und anrathen, ein förmliches

System zu machen. Will man nun den Inhalt der Philosophie rein auf die logische Entwickelung beschränken, so haben jene Systeme allerdings kein Recht, hier genannt zu werden. Allein stellt man die Idee derselben allgemeiner, und bezeichnet mit ihr jede systematische geistige That, wodurch das Gottes- und Weltbewußtsein zu einer bestimmten innern Anschauung des Daseienden auf der einen, des Sollens auf der andern Seite gelangt, so nehmen unläugbar die Socialisten in der Entwickelung der französischen Philosophie einen höchst wichtigen Platz ein. Man hat das rein philosophische Element in ihnen zu oft über dem praktischen übersehen, weil sie sich die ungeheure Aufgabe stellten, das materielle Leben der Gesellschaft nicht blos im Allgemeinen, sondern sogar im Einzelnen aus einem abstracten Princip heraus ordnen zu wollen; man hat ihre Deductionen nicht für wissenschaftlich, oder doch nicht für philosophisch gelten lassen wollen, weil sie bei einer Organisation der Industrie als ihrem eigentlichen Ziel anlangen. Allein darin hat man Unrecht; man kann den tiefen Fortschritt des Geistes selber, der in ihnen der französischen Nation überliefert ist, auf keine Weise läugnen, und wir werden unten, so weit es der Raum dieser Arbeit zuläßt, die Nothwendigkeit nachweisen, sich hier vor Einseitigkeit zu hüten. Dennoch kann dies uns nicht den letzten Standpunkt der Auffassung aller der Bewegungen abgeben, die wir als Socialismus und Communismus bezeichnen. Man fühlt schon, ehe man zur Sache selbst übergeht, daß der Socialismus allein genommen, noch einer weitern Erfüllung bedarf, die ihm erst durch den Communismus gegeben wird; und sucht man sie beide in einer allgemeineren Idee zu vereinen, so wird das philosophische Element wiederum nebensächlich. Es ist wichtig, um jene Erscheinungen an sich zu verstehen; aber es ist nicht das, womit sie an die Gegenwart Frankreichs selbst gefestet sind. Ihre wahre Lebenskraft schöpften sie aus einem andern Quell, und dieser ist es, nach dem wir suchen. — Wo aber soll das Band gefunden werden, das den Socialismus mit dem Communismus, beide mit dem innersten Leben ihrer Gegenwart verbirgt? Ist es ein wahres, und wirklich zum Kern der heutigen Zustände Frankreichs gehörendes, so kann es nicht plötzlich entstanden sein, sondern muß als Resultat seiner ganzen neuesten Geschichte erscheinen; und hier verbirgt es sich nicht. Die Elemente des Staatsverbandes sind allmälig zu andren geworden; unter ihnen ist ein

vollkommen neues aufgetaucht, das vor der ersten Revolution absolut unbeachtet wie ungeachtet daniederlag, dem Niemand das Recht zugestand selbstständig zu wollen oder zu denken, ja dem sich weder der Staat noch der Einzelne mit Liebe oder thätlicher Unterstützung zuwendete, es unter seiner Würde haltend, denen zu helfen, die Gott selbst gleichsam bei der Vertheilung geistiger und materieller Gabe vergessen hatte. Es ist das Proletariat; die ganze Classe derer, die weder Bildung noch Eigenthum als Basis ihrer Geltung im gesellschaftlichen Leben besitzen, und die sich dennoch berufen fühlen, nicht ganz ohne jene Güter zu bleiben, die der Persönlichkeit erst ihren Werth verleihen. Diese Classe, ihre Berechtigung und ihr Loos ist es, die sowohl der Socialismus als der Communismus im Auge haben; die ganze Bedeutung des Proletariats kommt den Erscheinungen zu, von denen wir reden, denn von dem Gefühle des Unglücks, in das es versunken ist, sind sie ausgegangen, und alle träumerischen Hoffnungen und Pläne desselben sind in ihnen zusammengefaßt und zum Theil als innerlich vollendetes System dargestellt. Nicht wie der Reiche reicher, nicht wie der Weise weiser werden soll, ist hier abgehandelt; es frägt sich nicht nach den Theorien des Staatsrechts oder der Staatsverwaltung, nicht einmal nach dem, was hier doch so nahe zu liegen scheint, dem Armenwesen; das einzige Ziel ist die angemessene Vertheilung der ihrer Idee nach allgemeinen Güter, des Besitzes und der Intelligenz, an diejenigen, denen sie in der gegenwärtigen Lage der Dinge versagt worden sind. Das ist der gemeinsame Grundsatz für alles was Communismus und Socialismus heißt, obgleich sie in allem Uebrigen auf das entschiedenste sich selber von einander scheiden, und wirklich geschieden sind.

Was aber ist es, was dies Proletariat selbst in unserer Gegenwart zu einer solchen Bedeutung erhebt, daß es sogar den Erscheinungen, die es auch nur von ferne berühren, den Reflex seiner eignen Wichtigkeit zu geben vermag? Von jeher gab es Arme in allen Staaten und Völkern; ja ihre Zahl war zum Theil noch größer, wie sie gegenwärtig ist. So fanden sich zu Ludwigs XIV. Zeit 40,000 Arme allein in Paris, was verhältnißmäßig mehr ist, wie die heutige Masse derer, die der öffentlichen Unterstützung bedürfen, und Vauban entwirft in seinem oft citirten Reisebericht eine Schilderung des allgemeinen Elends, die uns einen Zustand des niederen Volkes verräth, gegen den

der gegenwärtige faſt ein glücklicher genannt werden kann. Aehnlich fand man es in anderen Ländern und zu andern Epochen; dennoch war von der Bedeutung des Proletariats, ja vom Proletariat ſelbſt keine Rede. Was iſt es denn, was gerade in unſerer Zeit das Leben jener Claſſe uns als ſelbſtändiges entgegentreten läßt?

Wenden wir uns zuerſt zu Frankreich ſelbſt. Es iſt noch das innere Verhältniß der Elemente ſeiner Geſellſchaft nicht, das wir hier ſchon erfaſſen wollen; es mag uns dieſes Moment zuerſt in ſeiner rein äußern Geſtalt ſeine Wichtigkeit vergegenwärtigen. Vor der Revolution gab es in Wahrheit eben nur jene drei Stände, die ſich in den Etats generaux repräſentirt fanden, den Adel, die Geiſtlichkeit, und den dritten Stand. Da bricht die Revolution aus; der König ruft ſeinem Heer, umgiebt die Aſſemblée in Verſailles mit Bajonetten, und droht das ſchon Errungene unter dem Donner ſeiner Kanonen zu begraben. Plötzlich erhebt ſich Paris; es zieht nach Verſailles, und der König wird zum erſten Mal von ſeinem Volke gezwungen, die Vertreter des Volks als eine Macht anzuerkennen. Noch einmal verſucht der Nachfolger Ludwig's XIV., von den Tuilerien aus ſeine Macht ſich wieder zu gewinnen, und die Empörung zu bändigen. Da wird das Schloß mit den Waffen in der Fauſt geſtürmt, und der König, Gefangener ſeines Volkes, erliegt unter deſſen Wuth. Jetzt folgt die furchtbare Zeit des Terrorismus; ein einziger Mann hält durch die Gewalt des Schreckens die ganze königliche Macht in ſeiner Hand, und herrſcht dictatoriſch über daſſelbe Volk, das er ſchwören läßt, für ſeine Freiheit ſterben zu wollen. Wer waren jene Streiter, die die Nationalverſammlung befreiten, die die Tuilerien eroberten, die Robespierre auf ſeinem Platze erhielten, und die Garde Henriot's bildeten? Was anders ſind jene „tricoteuses," jene „aimables faubourgs", als eben die Proletarier, die plötzlich durch das Bedürfniß muthiger und bewaffneter Arme eine vorher nie geahnte Bedeutung erhielten! Seit jener Zeit haben ſie eine Stelle in der Geſchichte Frankreichs. Ihre Wichtigkeit konnte ihnen nicht verborgen bleiben; hätten ſie ſie auch ſelber nicht gefühlt, ſo gab es hundert Redner, die ſich ihnen zuwandten, und ihnen für ihre Thaten dankten, um neue von ihnen fordern zu können. Unter den gewaltigſten Stürmen der Revolution, in den Kämpfen, die die junge Republik in Paris wie an der Gränze ihren Feinden lieferte, lernte das Proletariat zweierlei; zuerſt begriff es ſich

ſelber allmählich als einen eignen Stand, dann aber erkannte es ſeine Bedeutung in allem, was Revolution heißt. Dieſes Reſultat überlieferte die Republik der Kaiſerzeit, die Kaiſerzeit der Reſtauration. Schon ſchien es vergeſſen, als plötzlich die Julirevolution jene ſchlummernde Kraft aufs neue erweckte, jetzt aber furchtbarer, weil ſie nun mit beſtimmten Anſprüchen aufzutreten beginnt. Denn neben der Luſt am bloßen Kampf und der Liebe zum Ruhm iſt auch hier endlich das unmittelbare materielle Bedürfniß in ſein unverjährbares Recht eingetreten. Was haben ihm, dem Armen, dem Nichtbeſitzer, alle Revolutionen denn genützt? hat er ſeine Stellung verbeſſern, ſeinen Unterhalt ſichern, ſeine Genüſſe vermehren, ſeiner Familie die Unabhängigkeit ſichern können? Iſt er all dem Reichthum, der ihm beſonders in Paris ſo nahe liegt, all den Freuden, die damit verbunden ſind, all der Achtung, ja den Rechten, die er mit ſich führt, auch nur um einen Schritt näher gerückt? Muß es ihm nicht als ein furchtbarer Widerſpruch, ja als ein Hohn erſcheinen, wenn man zugleich ihn preiſt als den tapfern Mitkämpfer für die Befreiung ſeines Vaterlandes, als einen Hauptgründer des Glücks ſeines Landes, während die Wahlgeſetze ihn von allem Recht an der Staatsgewalt, ſeine Armuth ihn von allem Genuß ausſchließen? Das beginnt jetzt der Proletarier zu fühlen; er beginnt allmählig ein ſelbſtſtändiges Wollen, einen eignen Zweck zu haben, und zu erkennen, daß er bis dahin nur für Andre gearbeitet und geblutet hat. Dazu kommt das Bewußtſein ſeiner Kraft; die Erinnerung an das, was durch ihn geſchehen iſt, macht ihm Pläne und Hoffnungen möglich, die als Rückhalt einer phyſiſchen Macht bedürfen; er weiß, daß dieſe ihm nicht fehlen wird, wenn er nur erſt das beſtimmte Ziel geſetzt hat, und ſo wird allmählig aus dem Chaos dieſer eigenthums- und bildungsloſen Maſſe ein Ganzes, dem keiner, wenn auch die Berechtigung, doch ſeine Bedeutung verſagen kann.

Das iſt jenes neue Element, das mitten in die Geſellſchaft Frankreichs hingeſtellt, wohl ein gefährliches genannt werden darf; gefährlich durch ſeine Zahl und ſeinen oft bewieſenen Muth, gefährlich durch das Bewußtſein ſeiner Einheit, gefährlich endlich durch das Gefühl, daß es nur durch Revolution zur Verwirklichung ſeiner Pläne gelangen kann. Allein dieſem Element iſt doch, ſo ſcheint es wenigſtens, zugleich mit ſeinem Daſein auch der Zügel gegeben, der ſein Ueberſchlagen, und den Unſegen gewalt-

thätiger Verſuche zu verhindern beſtimmt iſt. Denn alles, was der Proletarier will, kann am Ende doch nur durch Umſtoßen zweier abſoluten Grundpfeiler alles Zuſammenlebens erreicht werden, durch die Vernichtung der Heiligkeit der Geſetze und der des Eigenthums. Hier ſind die Gränzen, die jedem Wunſch vorgeſchrieben ſind, und mit denen das geſunde Gefühl in der Bruſt jedes Unverdorbenen allen geſtaltloſen Plänen entgegentritt, die Ueberſchreitung nicht duldend, den Ueberſchreitenden ſtrafend. Es iſt in uns ſelbſt das Maaß deſſen, was wir erreichen können, eben durch jene beiden Mächte vorgeſchrieben, und ob reich oder arm, gebildet oder ungebildet, das Geſetz und das Eigenthum achtet ein jeder, bewußt wie unbewußt. So tritt das Proletariat in ſeine Schranken zurück, und aus einer gefährlichen wird es eine bloß merkwürdige Erſcheinung. Noch nie hat eine Nation gegen den Zuſtand des Eigenthums ſich empört, und nie wird ſie zu dieſem Punkte gelangen. Es iſt der Gedanke an ſich unmöglich, und kann daher nicht wirklich einer Claſſe der Geſellſchaft eigen ſein.

Wäre dem nur ſo! Ja, wäre dem ſo, ſo hätte Frankreich von ſeinem Proletariat wenig zu fürchten! Es iſt wahr, daß dieſe Claſſe der Nichtbeſitzer wenig Gefahr bringt, ſo lange wirklich noch die Heiligkeit des Eigenthums und ſeiner Geſetze unantaſtbare Grundſätze ſind, ſo lange der, der nichts hat, ſich beſcheidet, ſeinen Mangel und ſein Elend als eine Fügung Gottes anzuſehen, und ſich über ſein trauriges Loos auf Erden mit einem gläubigen Blick zum Himmel zu tröſten. Aber das iſt es ja eben, was aus dem neuen Stande in der Geſellſchaft einen wirklichen neuen Feind derſelben gemacht hat, daß er von vorne herein an jener Unverletzlichkeit des Beſitzes zweifelt, und nicht anerkennen will, daß von der zufälligen, durch nichts motivirten und verdienten Vertheilung des Eigenthums in unverhältnißmäßig große und kleine Antheile das ganze Glück, die ganze Bedeutung, die ganze Bildung ſo vieler tauſend Menſchenleben abhängen dürfe. Grade das, was den Grundcharakter der bisherigen Geſchichte der Geſellſchaft bildet, die abſolute und untrennbare Perſönlichkeit des Beſitzes, wird von ihm geläugnet. Und blicken wir jetzt auf die Geſchichte der Revolution zurück, ſo iſt für das Proletariat ihr wichtigſtes Reſultat weder das Gefühl ſeiner Macht noch das ſeiner Einheit, noch auch die Liebe zur Revolution, ſondern es iſt kein anderes, als eben jener ernſte und noch nie

gelöste Zweifel. Mit ihm sind die letzten und stärksten Bande gebrochen, die noch im Stande wären, Furchtbares zu verhindern; an die Stelle der Ordnung tritt die Unzufriedenheit, an die Stelle des genügsamen Genusses der unversöhnte Haß, und statt des segensreichen Friedens erscheint der Kampf im Herzen der Gesellschaft selber.

Daß dieses wirklich das Verhältniß des Proletariats in Frankreich zu den übrigen Classen der Gesellschaft ist, wird die weitere Darstellung im Genaueren zeigen. Ein solches Moment aber konnte nicht unbeachtet bleiben; es mußte die Aufmerksamkeit jedes Denkenden, die Furcht des Besitzenden, die Wachsamkeit der Regierung nach allen Seiten hin erregen. Schon hat es im allgemeinen Bewußtsein seine eigne Stellung eingenommen, und niemand läugnet mehr, daß es eine Reihe der wichtigsten Fragen enthält, deren Entscheidung nothwendig erfolgen muß. Und haben Socialismus und Communismus eben in der Entwickelung dieses Proletariats ihre eigentliche Bedeutung, wie mag man sich wundern, daß weder der Staat noch das Volk sie unbeachtet vorübergehen ließ? — Doch indem so die Erscheinungen der französischen Welt sich entfalten, wird es allmählig klar, daß die Entwickelungen, die sich hier im raschen Wechsel erheben und drängen, nicht blos Frankreich angehören können. Allerdings hat jenes Proletariat hier einen Höhepunkt erreicht, von dem die niedere Classe anderer Länder, wenn auch nicht in ihrem Elende, so doch in ihren Ansprüchen weit entfernt ist; unläugbar ist es, daß es in Frankreich wahrhaft gefährlich, unbesonnen und kühn ist; aber damit ist es wesentlich doch dieselbe Erscheinung, die uns täglich wachsend auch in andern Ländern entgegentritt. Dieselben Elemente, auf denen Frankreichs Zustand ruht, finden sich im Allgemeinen in dem ganzen germanischen Europa wieder; darf es uns wundern, daß, wenn auch die Bewegungen des letzten halben Jahrhunderts verschieden waren, dennoch die Resultate dieser Zeit, die uns gegenwärtig in ihren mannichfachen Gestaltungen umgeben, dieselben sind? Schon dürfen wir, und nur mit zu großem Recht fragen: hat denn Frankreich allein ein Proletariat? Sind alle jene Fragen, die uns die Idee desselben erweckt, ein ausschließliches Eigenthum der französischen Gesellschaft? Oder erscheint uns nicht vielmehr jene eigenthümliche Classe mehr oder weniger schon allenthalben, den Gegenstand mancher Zweifel, mancher Arbeit, ja mancher Beunruhigung bil-

bend? Und ist dem so, so wird sich in dem Wesen des Proletariats ein tieferer Kern finden müssen, der es nicht blos, wie in Frankreich, als Resultat zweier furchtbaren Revolutionen, sondern im Gegentheil als das der ganzen neuesten Geschichte der Civilisation hinstellt, und damit das Erkennen wie die Lösung der Räthsel, die es enthält, zu einer Aufgabe der ganzen civilisirten Welt macht.

Aber schon hier eilen wir uns selber voraus. Eine weite Reihe unter den gegenwärtigen Gestaltungen, die uns zum Eigenthum wurden, ist Nachklang der Gewalt, mit der das Leben der beiden Völker der Vergangenheit bis mitten in unsre Zeit hineinreicht; eine andre zeigt sich uns als eine bloße Wiederholung untergegangener Bildungen, deren Gesetze wir schon in der alten Geschichte zu finden vermögen. Was berechtigt uns denn, das Proletariat als eine eigenthümliche Form *unseres*, das ist unseres germanisch christlichen Zeitalters hinzustellen? Und was erklärt uns diese tief in den Grund der beiden großen Geschichtsepochen hineingreifende Verschiedenheit?

Die Vergleichung dieser Seite unsrer Zustände mit denen des Alterthums ist so reich an einzelnen wie an allgemeinen Ergebnissen, daß es uns schwer fällt, die Gränzen unserer Aufgabe inne zu halten. Kein alter Staat hat ein Proletariat gehabt; ein Satz, der eines strengen Beweises nicht bedarf. Allerdings giebt es hier sowohl Sklaven, als Arme. Von den Sklaven wollen wir hier nicht reden, da ihre Verhältnisse einen wesentlich anderen Gesichtspunkt voraussetzen, allein auch die Classe der Armen in der alten Welt ist durchaus verschieden von der unserer Zeit. In Griechenland hatte das Armenwesen bekanntlich wenig oder gar keine Bedeutung; dagegen nahm es in Rom einen wichtigen Theil der ganzen Verwaltung dieser Weltstadt, und damit des ganzen Weltreiches in Anspruch. Auch hier bildete die Zahl der Nichtbesitzer eine gewaltige und furchtbare Macht, auch hier war sie zu Revolutionen geschaffen und bereit, auch hier mußte die Regierung um der Ruhe des Reiches willen dem Geschrei des Pöbels nach Land und Schauspielen willfahren. Scheint sich nicht das ganze Verhältniß unsrer niederen Classe in diesem römischen Leben des Livius zu wiederholen? Dennoch ist beides aufs Tiefste verschieden. Zuerst ist bei uns ein Unterschied zu machen, der bisher zu sehr vernachlässigt ist, obwohl ohne ihn nie eine klare Anschauung über das gegenwärtige Verhältniß ge-

wonnen werden kann. Es ist der zwischen Armen und Nichtbesitzern (Proletariern). Jener hat nicht blos nichts Eignes, sondern ist auch physisch außer Stande, sich, selbst wollend, seinen Unterhalt zu erwerben. Dieser hat keinen Besitz, wohl aber Arbeitskraft, und den Willen, sie anzuwenden. Der römische Arme ist bald das erste, bald das zweite, nur fehlt ihm absolut Eins: eben dieser Wille sich etwas zu erwerben, wenn er nur könnte. So wie uns die Plebs der römischen Kaiserzeit entgegentritt, ist sie im eigentlichen Sinne des Wortes eine Anhäufung von Taugenichtsen, die keine andre Lebensaufgabe haben, als die, auf Kosten des Staats zu leben und zu genießen. Das will der Proletarier nicht; er will arbeiten, gern, gut und viel, aber er will für seine Arbeit einen angemessenen Lohn, und das Mißverhältniß zwischen seiner Anstrengung und seinem Erwerb ist eigentlich der erste und unmittelbarste Reiz zur Unzufriedenheit, und damit der Anstoß zum Gegensatze zwischen ihm und denen, die für wenig Mühe viel Gewinn haben, mehr aber noch gegen die, welche gar nicht arbeiten und dennoch die Freuden des Besitzes genießen können. Auf diese Weise scheidet sich das Proletariat unserer Zeit streng von allen ähnlichen Erscheinungen der alten Welt ab, wenn man nur nicht die Armen mit den Nichtbesitzern verwechselt; es gehört der neuen Geschichte an, und hier ist es, wo seine wahre Bedeutung sich uns entwickeln muß.

Demselben Satze entgegen führt uns die zweite Bemerkung, daß es nur in den germanischen Völkern jenes Proletariat giebt. Rußland kennt es nicht, die Türkei eben so wenig; für Asien, ja sogar für das fast übervölkerte China, wie für Afrika und Südamerika ist es vollkommen unbekannt. Arme im weitern Sinne giebt es auch hier fast allenthalben; aber diese Armen unterscheiden sich wieder entschieden von denen des römischen Reichs, wie von dem heutigen Proletarier. Sie wollen arbeiten, wie der germanische Nichtbesitzer, und sie lassen sich durch den Mangel zu jedem Dienst herabdrücken, allein sie machen eben aus ihrem Stande heraus keine Ansprüche, weder auf mehr Lohn als man geben will, noch auf Theilnahme an den allgemeinsten Gütern. Sie sind unterdrückt, und hoffen schweigend auf eine Veränderung ihres Looses, das sie für ein absolutes anerkennen. Von ihnen hat der Reiche so wenig wie der Mächtige etwas zu fürchten. Daher können die Armen der nicht germanischen Staaten dem heutigen Proletarier nicht gleichgestellt werden, denn dieser

fühlt unmuthig seine Abhängigkeit von seiner niederen Stellung; er will Erwerb für das was er thut, und Geltung für das was er ist. In ihm ist der Nichtbesitzer sowohl der alten als der nicht germanischen Welt in den Seiten zusammengefaßt, die sich nicht widersprechen, ein neuer Beweis von dem unendlichen Reichthum der germanischen Völkerbildungen. —

So muß denn Inhalt und Bedeutung dieser neuen Erscheinung in der neuen Geschichte gefunden werden. Aber auch diese ersten Umrisse der Idee des germanisch-christlichen Proletariats reichen nicht bis an die Gränze der Fragen, die uns hier entstehen. Denn weder in der Idee des Germanismus an sich, noch in der des Christenthums liegt ganz das, was wir suchen. Werfen wir einen Blick auf die zwei Jahrtausende, in denen beide auf dem Kampfplatz der Geschichte erschienen sind, so findet sich jene Klasse in ihrer heutigen Gestalt nirgends vor, mögen wir die vorchristliche Zeit, oder die deutsche Periode, oder die frühere französische betrachten. Das alte deutsche Reich kennt sie nicht, das spätere Mittelalter eben so wenig; vielleicht dürften die Bauernkriege und die englische Revolution manche Vergleichungspunkte abgeben, allein wenn auch hier schon die ersten Spuren der heutigen Ideen zum Grunde liegen mögen, so sind sie dennoch so tief unter den Bewegungen der bloßen Rache, des Religionshasses und der politischen Absichten vergraben, daß sie schwer zu erkennen, viel weniger aber zu einem bewußten Ziel für die streitenden Partheien geworden sind. Es ist klar auf den ersten Blick, daß es bis zur Gränze der neuesten Geschichte, ja bis zur Revolution kein eigentliches Proletariat giebt. Wo aber ist der innere Grund, daß es, durch jene Zeit in Frankreich zum Bewußtsein gelangt, sich als das vielleicht bedenklichste Resultat derselben über die Völker Europa's verbreitet hat?

Keine Revolution ist eigentlich erzeugend für das Leben einer Zeit. Sie kann die Fesseln sprengen, die lang vorbereitete Keime in ewiger Kindheit zurückhalten möchten, aber sie selbst vermag es nicht, wahrhaft neue zu schaffen. Erstand daher die Bedeutung des Proletariats auf den Trümmern des altfranzösischen Staats, so muß dennoch der tiefere Grund desselben höher hinaufreichen; und hat es sich ausgebreitet unter den übrigen Völkern, so muß ein gleicher Grund in ihnen unmerklich gewirkt, sie müssen alle auf diesem Punkt eine gemeinsame Geschichte haben.

Noch steht unsre Geschichtschreibung überhaupt auf derselben

Stufe mit dem, sich nur als entgegengesetzt betrachtenden Volksbewußtsein; sie enthält den Kampf der Staaten und Nationen. Die Zeit ist nicht fern, wo wir beginnen werden, nach dem gemeinsamen Leben der germanischen Welt mitten unter Kriegen und unversöhntem Haß zu suchen. Wir aber haben, ein gemeinsames germanisches Element betrachtend, schon hier für unser Gebiet diese Aufgabe zu vollziehen. Denn ist dasselbe allen Völkern durch Ein Ereigniß zum Bewußtsein gekommen, so muß sein Dasein einen Grund haben, der allen zugleich eigen ist. Das aber ist hier schon nicht mehr die Revolution; sie gehört Frankreich. Nicht sie verbindet es mit seinen Nachbaren; erst das was außer oder über derselben in der Geschichte sich vollzieht, ist das wahrhaft Gemeinsame; und dieses allein kann uns, wenn es erkannt ist, dies gemeinsame Resultat der neuesten Zeit erklären. — Die gegenwärtige Arbeit des Geistes in der europäischen Welt zeichnet sich neben manchem andern, wesentlich dadurch von der früheren aus, daß man das Bewußtsein gewonnen hat, wie eine ganze Reihe von Entwickelungen der Menschheit als selbstständige angesehen werden müssen; das ist ein Beweis ihrer eignen erwachenden Kraft, wie der steigenden Höhe des Standpunkts, von dem aus sich der Geist selbst beschaut. Die unmittelbare Folge davon aber ist der Gedanke, jene Entwicklungen zugleich als selbstständige Geschichten zu erfassen, und ihr allmählig aus dem ununterschiedenen Chaos sich herauswindendes, eignes Leben, das fast spurlos unter der Masse der allgemeinen Weltgeschichte begraben lag, wie auch in eigenem Bilde zu entfalten.

Von allen jenen einzelnen Geschichten reicht nun Eine unmittelbar in den Kreis von Erscheinungen herüber, die wir verfolgen. Guizot hat es bekanntlich unternommen, eine Geschichte der Civilisation zu schreiben. Der Gedanke ist großartig, und wohl der Beachtung werth. Wenn man aber aus dem Allgemeinen ein Besonderes heraushebt, dem man als einem Selbstständigen in seinen oft tief verborgenen Spuren durch Vergangenheit und Gegenwart nachforscht, so ist es vor allem durchaus nothwendig, dem Begriffe selbst, den ein soches Wort bezeichnet, auf das schärfste seine Gränzen anzuweisen. Guizot begnügt sich zu sagen, daß er die Civilisation in dem Sinne auffasse, wie man sie gewöhnlich anzusehen pflege. Damit ist denn wenig gewonnen.

Und dennoch ist es gegenwärtig wohl an der Zeit, über

die Idee der Civiliſation und ihren wahren Inhalt einmal einig zu werden. Jenes Wort wird ſo oft gebraucht, es füllt ſo manche Lücken, glücklich oder unglücklich, aus, man verſteckt ſo manche Unklarheit dahinter, daß es in der That nothwendig iſt, beſtimmt mit einem Begriffe derſelben aufzutreten, wenn auch nicht in der Hoffnung die Sache zu beenden, ſo doch in der Erwartung den Streit darüber zu beginnen. Und das iſt für uns nun eine unerläßliche Aufgabe geworden. Denn eben das Weſen des germaniſchen Proletariats kann auf keine Weiſe ganz verſtanden werden, wenn man ſich nicht über das, was die Civiliſation iſt, eine feſte Anſicht erworben hat.

Man wird den Begriff der Civiliſation nicht für erfüllt halten, wenn man etwa Eine Kunſt, oder auch alle Künſte als Civiliſation anſehen wollte; eben ſo wenig, wenn man ihnen die Wiſſenſchaften hinzufügt. Die Civiliſation iſt weiter. Man wird alles, was wir die Bildung nennen, hineinziehen müſſen. Auch das iſt nicht genug. Gäbe es nur Einzelne, die wahrhaft gebildet wären, während die Maſſe des Volkes in Dummheit verſunken iſt, ſo würden wir ſagen, daß die Civiliſation noch manchen Schritt in einem ſolchen Lande zu thun habe. Aber ſelbſt bei der Idee der Bildung kann man nicht ſtehen bleiben. Wäre ſelbſt ein Volk abſolut gebildet, aber einer vollkommen despotiſchen und tyranniſchen Herrſchaft unterworfen, ſo wäre man auch hier unzweifelhaft des Urtheils gewiß, daß die Civiliſation noch fern von ihrem wahren Höhepunkt ſei. Doch auch das iſt nicht ausreichend. Würde man ein Volk civiliſirt nennen, das wie die Deutſchen im vorigen Jahrhundert, einen eignen Stand hat, der rechtlich anderen untergeordnet iſt, oder Claſſen, die abſolut tiefer ſtehen in der öffentlichen Achtung, wie andre, ohne daß ſie im Stande wären, ſich aus ihrer der Menſchheit unwürdigen Stellung zu befreien, wie früher die Leibeigenen? Nimmermehr! Zur Idee der Civiliſation gehört nicht blos Bildung, ſondern zugleich ſtaatsrechtliche und perſönliche Freiheit; beides wiederum nicht als das ausſchließliche Gut Einzelner, ſondern als ein factiſch gemeinſames für Alle.

So löſt ſich der Begriff der Civiliſation in ſeinen weſentlich zweifachen Inhalt auf, durch denſelben zugleich die Form ſeiner Geſchichte beſtimmend. Zuerſt gelangen wir zur Idee der ihrem Weſen nach *ſelbſtbedingten* und *allgemeinen* Güter; dann aber zu dem wirklichen Verhalten der Einzelnen im Staate zu

denſelben, der Geſtalt, die ſie in ihrer Vertheilung angenommen haben, oder der Geſtalt der menſchlichen Geſellſchaft. Erſt hier entſteht die Möglichkeit einer Geſchichte der Civiliſation; ihr Inhalt iſt kein andrer, als auf der einen Seite die Entwicklung jener Beſitzthümer an ſich, auf der andern aber der Gang des geiſtigen Fortſchritts, durch welchen dieſelben auf den Einzelnen übergehen, ihn erheben und beſſern, und aus der Rohheit und dem Elend der Völker ein freudiges und ſtarkes Leben erwecken, an dem jeder, eben weil er ein Menſch iſt, Theil zu nehmen berufen ſein ſoll.

Hier iſt nun wohl der Ort, auf eine Reihe von Erſcheinungen in unſrer Gegenwart hinzuweiſen, damit man von vorne herein zugeſtehe, daß jene Gedanken zwar Abſtractionen, aber Abſtractionen aus der uns alle unmittelbar umgebenden Wirklichkeit ſind. Man faſſe jene Idee der ihrem Weſen nach allgemeinen Güter in ihrer weiteſten Bedeutung, und nun ſage man ſich, als was man, um ein Beiſpiel zu gebrauchen, die thatſächliche Erſcheinung anerkennen will, daß die Volkserziehung täglich mehr als eine Hauptaufgabe unſrer Zeit gefordert wird? Was treibt uns, die Ausſtellung der Kunſtſchätze über alle Städte unſrer Länder zu verbreiten? Was iſt es, was täglich die privilegirte bürgerliche Ehre des Adels mehr und mehr in gleichen Rang mit der der Nichtadligen ſtellt? Was enthält jenes Ringen nach einer ſtändiſchen Verfaſſung? Was iſt, ſeinem Weſen nach, das Bedürfniß der allgemeinen Militairpflicht, die bald den Namen des gemeinſamen Waffenrechts führen wird, weil ſie ihn verdient? — Doch es iſt weder nöthig alle Fragen hier aufzuſtellen, die der Feder zuſtrömen, noch auch ſie zu beantworten. Aber es muß klar ſein, daß hier der Charakter grade unſrer Gegenwart verborgen liegt. Wir haben in den früheren Jahrzehnden jene allgemeinen Güter mit raſchem Schwunge zu einer Höhe erhoben, die unſre Väter nicht kannten. Kunſt, Wiſſenſchaft, Literatur, die Idee des Staats, die Bedürfniſſe der Geſellſchaft ſind unſer; aber es giebt noch exoteriſche und eſoteriſche Kreiſe. Die ſind es, gegen die der Geiſt der Zeit arbeitet. Man wirft uns vor, daß wir nicht wahrhaft productiv ſind, aber man vergißt das zu ſchätzen was geſchieht, über dem was man fordert. Das iſt ungerecht; doch bedarf es nur eines Blickes auf die heutigen Bewegungen, um ihre Hauptrichtung zu würdigen. —

Aber auch ſo haben wir zwar den Charakter der allgemeinen

Bewegung unſerer Zeit gefunden, jedoch nicht das, was ſie als eine *eigne* hinſtellt. Denn jene Bewegung gehört dem Weſen der ganzen germaniſchen Welt an; ſo weit ihre Geſchichte reicht, trägt ſie weſentlich keinen andern Charakter. In den Einzelnen kommt die Höhe des Wiſſens, der Bildung, der Kunſt, der Politik zur Erſcheinung; von ihm aus bricht ſie ſich Bahn, und ergießt ſich langſam aber ſicher in das ganze Volk, ja über ſeine Gränzen hinaus. Das iſt der Gang, den der Reichthum aller Art in Europa nimmt; aber durch alle Zeiten folgte er demſelben Geſetze. Die innere Arbeit der Geſchichte iſt *immer* die Verwirklichung der Civiliſation durch das Voranſchreiten des Einen und das Nachfolgen der Anderen geweſen; dennoch fordern wir den beſtimmten Charakter *unſerer* Zeit in dieſem gemeinſamen Leben des Geiſtes, denn auf ihm muß die allen gemeinſame Erſcheinung beruhen. Wie ſollen wir zu ihm gelangen?

Von dem bewußtloſen Beherrſchtwerden durch abſolute Geſetze zu dem erkennenden Vollziehen derſelben iſt ein unendlicher Fortſchritt; ja in Beziehung auf jene giebt es keinen anderen für den menſchlichen Geiſt. Iſt unſere Zeit daher eine wahrhaft eigenthümliche, ſo muß ſie es durch dieſes Bewußtſein über die Geſetze ihres eignen Lebens ſein. Hier iſt kein zweites möglich. Und will eine eigenthümliche Erſcheinung, welcher Art ſie ſei, wahrhaft nur unſerer Zeit angehören, ſo muß ſie als das Reſultat eben *dieſes* Bewußtſeins ſich erkennen laſſen. Das aber fordert, daß ſich auch das heutige Proletariat ſeinem innerſten Weſen und ſeiner ganzen Bedeutung nach aus ihm ergebe. Es mag fremdartig ſcheinen, daß wir zwei ſo fernſtehende Begriffe mit einander verbinden; dennoch giebt es keinen zweiten Weg, das Verſtändniß des letzteren ganz zu erfaſſen.

Denn indem wir den Gang der Civiliſation in ſeinen Inhalt auflöſen, und dieſes ewig neue Entſtehen großer Gedanken, großer Perſönlichkeiten, großer Reichthümer, ihre anfängliche Beſchränkung auf engere Kreiſe, dann aber die unwiderſtehliche Gewalt, mit der ſie herausbrechen aus denſelben und zum gemeinſamen Beſitze aller werden, einzeln an uns vorübergehen laſſen, erhebt ſich uns allmählig die Frage, ob denn dieſe Verallgemeinerung der höchſten Güter nichts anderes iſt, als eine zufällige Erſcheinung, ein Ergebniß, das auf der Willkühr des Mitleidens, der Gutmüthigkeit oder des Zwanges beruht, und mithin auch *nicht ſein* könnte?

Iſt jenes äußere Vorſichgehen, jenes Erheben der Niedrigſtehenden, jenes Bereichern der Nichtbeſitzenden, weiter nichts als ein äußerliches Daſein? Oder liegt in dem Begriffe der Civiliſation ſelber nicht das Geſetz ihres eignen Ganges, die ſelbſtbedingte Nothwendigkeit, nach der die ganze Bewegung des Volkslebens, die wir die Civiliſation nennen, eben jene Verallgemeinerung vollziehen und immer aufs neue vollziehen muß, weil der Begriff nicht mit ſich ſelber in Widerſpruch treten kann?

Der Begriff der Civiliſation enthält zuerſt den der allgemeinen Güter, wie des Beſitzes, der Ehre, der Bildung, und andere. Der Begriff des Gutes ſetzt den des Beſitzenden. Enthält dieſer Beſitzende wiederum das Allgemeine, ſo erſcheint die Menſchheit und ihr Beſitzthum, Welt und Leben. Allein der Begriff des Allgemeinen enthält den des Einzelnen, der Perſon. Dieſer iſt es, den die Civiliſation dem Allgemeinen gegenüberſtellt, und zwar indem ſie das Allgemeine als allgemeines Gut beſtimmt, zugleich als den Beſitzenden. Damit hat der Begriff des allgemeinen Gutes ſich in den des Einzelnen Beſitzers aufgehoben; denn jetzt iſt es dieſer, der es beſitzt; es giebt damit kein allgemeines Gut, nur den allgewaltigen Beſitzer des höchſten Beſitzthums. Der ſich ſelbſt entwickelnde Begriff macht die Bewegung, die die Geſchichte ihm nachzeichnet; aus der unbeſtimmten Güter- und Regierungsgemeinſchaft, in der der Einzelne noch nicht zur ſelbſtſtändigen Berechtigung kommt, entſteht die einſeitige Gewalt deſſelben in Adel und abſoluter Souverainetät. Aber der Begriff iſt noch unfertig, wie die Geſchichte ihrem Ende noch fern iſt. Aus dem Einzelnen entwickelt ſich die Mehrheit; der Einzelne Beſitzer erſchließt ſich zur Vielheit von Beſitzenden. Alle ſind Inhaber der allen gleichen Güter; und indem wir dieſe letzteren als ihrem Weſen nach dieſelben ſetzen, werden ſie zu gemeinſamen Gütern. Und jetzt ſcheint der Kreis geſchloſſen, denn die Einheit des Einzelnen-Beſitzers und des allgemeinen Guts, die eben die Civiliſation iſt, iſt nur ſo zu vollziehen, daß der Einzelne überhaupt in ſeinem Beſitze das allen anderen zugleich gemeinſame Gut wiederfinde. — Doch in dem Gedanken der Vielheit liegt ſchon ſein Gegenſatz, der zweiten Vielheit in der Allheit; jene iſt mithin nur ein Theil, ein Theil Aller beſitzt daher das allen ſeinem Weſen nach gemeine; der Widerſpruch iſt aufs neue da, und in der Geſchichte treten uns die Stände entgegen. Es muß mithin ein zweiter

Schritt gethan, von dem Begriff der Einzelnen Person zu dem der Person überhaupt, der Persönlichkeit, hinübergegangen werden. Erst diese läßt jeden Unterschied der Abtheilungen fallen; denn, wie sich die Stände geschichtlich durch das äußere Zusammentreten der auf gleiche Stufe Gestellten bildeten, so entstand der Begriff der Vielheit nur aus dem Aneinanderreihen von Einzelnen, das nicht durch die höhere Einheit, sondern blos durch den Gegensatz des Eins zu sich selber entwickelt ward. Durch den Begriff der Persönlichkeit aber findet jetzt der der Civilisation seine letzte Einheit. Der Einzelne, den sie als Besitzenden dem allgemeinen Gute gegenüberstellte, hat sich zur Person überhaupt erhoben; die Persönlichkeit als solche soll das allgemeine Gut besitzen; indem in aller Person dieser höchste Besitz verwirklicht ist, wird derselbe wieder ein allen gemeines, ein wahrhaft allgemeines Gut, und vor dieser gewaltigsten Bewegung der Idee brechen die alten, an sich unwahren Ständeunterschiede zusammen, und an die Stelle der absoluten Souverainetät tritt die Selbstherrschaft des Volkes. Damit löst sich der Widerspruch auf, den der Begriff der Civilisation scheinbar setzte. Ohne das allgemeine Gut anzuerkennen und zugleich demselben den Begriff des Einzelnen entgegenzustellen, ist die Civilisation vollkommen undenkbar; dennoch widersprechen sich alle Standpunkte, durch die sie hindurch geht, bis sie zu dem Erkenntniß gelangt, daß es erst der Begriff der Persönlichkeit als solcher ist, in dem das allgemeine Gut in seinem ganzen Reichthume zum Besitze werden kann. Damit aber ist das absolute Gesetz der Bewegung jener Güter und Rechte selber gefunden. Sie kann nicht stehen bleiben, bis sie ihren Inhalt jeder Persönlichkeit darzubieten, in jedem den absoluten Besitzer zu vollziehen vermag. Es ist nicht möglich, wenn man denken will, anders zu denken. Bei diesem Resultate muß man anlangen, so wie man die Civilisation als einen, sich in seiner Bewegung vollziehenden Begriff dem erkennenden Geiste anzueignen sucht.

In welcher Periode des Geschehens wir stehen, bedarf keiner Bezeichnung. Es ist der eigentliche Lebensproceß unserer Gegenwart, eben jenes oft zu rasche Negiren des Esoterismus und der Exclusivität auf jedem Gebiete, eine tiefgreifende, aber unvermeidliche Aufgabe, eine Aufgabe, die erst mit dem heutigen Jahrhundert eine wahrhaft gemeine geworden ist.

Doch auch so noch stehen wir nicht ganz am Schlusse. Vermag der Mensch etwas gegen die Geschichte? Wahrlich, so wenig wie das Denken gegen sich selber. So sind denn auch wir nicht weiter wie die Vergangenheit? Auf einer anderen Stufe stehend, sind wir auch jetzt noch jener Kraft gegenüber die uns hinaufgerückt, nicht mehr wie der Stoff, aus dem der Geist der Welt seine Geschichte bildet? Nein; eben hier ist es, wo der Reichthum unserer Zeit sich uns enthüllt. Wir fangen an, das Gesetz zu *begreifen*, dem wir folgen, und ahnen es, daß die ewige Nothwendigkeit zu unserer *eignen* werden kann. Langsam, unsicher noch, aber doch mit entschiedener Richtung, beginnen wir einen Willen zu haben, zu wollen, was wir zu läugnen nicht vermögen, und so wird uns aus dem Erkennen des Ganges der Geschichte das Gesetz unsers *eignen* Wollens.

Und jetzt wenden wir uns zur thatsächlichen Wirklichkeit zurück. Stehen uns noch jene Erscheinungen, die sich täglich wiederholen, jene Ausbreitung der höchsten Besitzthümer allein da, nichts als ein factisches Ergebniß? Ist die Forderung, die wir an den Staat und die Gemeinschaften in ihm richten, uns noch nichts anderes, als ein unklares Gefühl, daß hier eine ihrer höchsten absoluten Aufgaben sich ihnen erschließe? Und wir alle, die wir mit Wort und That, mit Liebe und Verstand dafür arbeiten, ist uns jener innere Drang, mit dem wir *alle* zur Theilnahme an dem Besten, was der Mensch hat, herbeirufen möchten, wirklich nur ein unbewußtes Müssen, mit dem wir in den Gang der Geschichte hineingedrängt werden, ihm in gedankenloser Unterwürfigkeit folgend? Nein; wir wollen es, weil wir nicht auch ein Anderes wollen können. Wir *können* die Idee der Persönlichkeit nicht anschauen, ohne ihre Bestimmung zur Vollendung auch in den höchsten Gütern des menschlichen Lebens zu setzen; und wir *können* die wirkliche Person nicht anerkennen, ohne in ihr die Idee der Persönlichkeit wiederzufinden mit all ihrer hohen Bestimmung. Manchem zwar mag es unmöglich erscheinen, daß dem so sei; wer hat denn, wenn er für Volksunterricht stritt, oder für die gleiche Ehre, oder über das Elend der Armuth nachsann, wohl jenen dialectischen Weg in sich vollzogen? Gewiß nicht alle; aber ist das an sich vorige Gesetz so arm, daß es um ein gegenwärtiges zu sein, gerade eines logischen Bewußtseins bedurfte? Als ob es kein anderes Dasein für dasselbe gäbe, als seine dialectische Entwicklung! Wahrlich, es ist seiner selbst

gewiß genug, um ſich nicht in der Unendlichkeit der Geſtaltungen zu verlieren, in der es ſich offenbart. Man löſe ſie auf, dieſe Vorſtellungen der Liebe, der Menſchenfreundlichkeit, des Bedürfniſſes, des Liberalismus, des Nutzens, und wie ſich alle die Saiten nennen, die bei jenem Gedanken in der Mannichfaltigkeit der Lebensanſchauungen dem Einzelnen erklingen werden — hinter ihnen allen erſcheint in der dunklen Tiefe unſres Bewußtſeins als letzter, tiefſter Grund das Daſein jenes abſoluten Geſetzes der heutigen Arbeit der Geſchichte. Das iſt es ja eben, wodurch unſre Zeit ſo gewaltig iſt; wir haben kein höheres Beſitzthum, als dieſes Erkennen.

Und wem es zweifelhaft ſein mag, ob er ſich ſelber dem eignen Reſultat überlaſſen darf, der gehe mit ihm auf die neueſte Geſchichte zurück. Die gewaltigſten Umgeſtaltungen früherer Zeiten ſind die Revolutionen der Völker gegen eine beſtimmte That, eine raſch dahergekommene, ungewohnte Unterdrückung. Der Reiz war von Außen gegeben; der Kampf ſuchte einen erklärten Feind. Der Keim der letzten Revolution dagegen lag nicht in der gewaltſamen Tyrannei, nicht in einem Eingreifen in alte, an dem Heerde jedes Einzelnen eingebürgte Rechte und Sitten. Es war ein Gedanke, der das Volk trieb; ein Gedanke, der durch Frankreichs That den anderen Völkern zum Bewußtſein kam. Und was enthielt jene Idee, nach der man rang? Wird man ſich mit dem vagen Worte der Freiheit begnügen, wie ſich jene Zeit damit begnügte? „Was iſt" — und noch iſt dieſe Frage nicht allen beantwortet — „des Freieſten Freiheit?" Und dieſe Freiheit, wäre ſie ein beſtimmter Begriff, ja wäre ſie wirklich da, ſo iſt ſie dennoch nur ein Reſultat; wo iſt der Gedanke, der ſie eben als Reſultat fordert? Es iſt umſonſt; wir müſſen weiter, hinaus über das dunkle und doch ſo mächtige Gefühl, das mit Sturmesgewalt über die Zeit unſerer Väter hereinbrach. Hinter ihm liegt die ſelbſtbewußte Wahrheit, die auch unentwickelt den Völkern den Glauben an die Berechtigung ihres Kampfes mit der Geſchichte gab; und ohne dieſen Glauben wäre die Revolution ſelber geiſtig unmöglich geweſen. Jene Wahrheit aber, die ihn erzeugte, iſt keine andere als die der Berechtigung aller Perſon zu gleichem Beſitz des allgemeinen Gutes; in den geſtaltloſeſten Kämpfen iſt ſie das Einzige, in dem ein feſter Kern uns entgegen tritt. Und ob die Männer, die damals redeten und handelten, und die, deren ſtaunender und hoffender Blick auf das

ſich neu erzeugende Volk gerichtet war, ihn ausſprachen oder wußten, fragen wir nicht; er war da, und was geſchah, geſchah durch ihn; und allein jene Idee vermag es, das Geſchehene über den Bereich des Zufälligen, ja den des Unwahren zu erheben. —

— Aber die Revolution iſt vollendet; im wirklichen Leben iſt das alte Recht der Stände geſtürzt, die ihrem Weſen nach allgemeinen Güter ſind auch ihrem Rechte nach jedem Einzelnen zur Erreichung und zum Genuß dargelegt, und gemeinſam arbeitet die Gegenwart daran, die ganze Maſſe des Volks durch geiſtige und materielle Hülfe zu der Höhe zu erheben, die in jedem Einzelnen durch die Idee ſeiner Perſönlichkeit bedingt wird; — im Reiche des Geiſtes iſt der Schritt gethan, der uns wenn auch langſam, ſo doch ſicher zu erkennenden Dienern des allgemeinen Geſetzes macht; wir beginnen zu begreifen, was durch uns geſchieht. Iſt nun hier nicht der Kreis geſchloſſen, in dem ſich der Begriff vollzieht? Stehen wir nicht wirklich auf der Stufe, von der aus es ewigen Fortſchritt, aber keinen Kampf mit einer Negation ihrer Forderung giebt? Mag auch manches, und manches Große ſogar in der Bewegung der Civiliſation noch zu erreichen ſein — zwiſchen der Verwirklichung deſſelben und der Gegenwart liegt nur die Zeit, und mit dieſer darf der Einzelne nicht rechten. Wie iſt es in dieſem lebendigen, wahren, bewußten Fortſchreiten möglich, aufs Neue vor einer Frage zu ſtehen, an deren Löſung die Entwicklung der Civiliſation ſelber ſcheitern zu wollen ſcheint? Wie iſt es möglich, daß mitten in dieſer Welt, die das Geſetz ihrer Bewegung erkennt und ihm folgt, dennoch der Keim eines Zweifels ſich zu entfalten beginnt, der ſich vielleicht zu einem ernſteren und vernichtenderen Kampf entwickeln wird, als ihn ſelbſt die Revolution geſehen?

Werfen wir einen Blick auf die wirklichen Zuſtände der Geſellſchaft. Allerdings iſt ein großer Theil mitten in dem Fortſchritt, der den Charakter unſrer heutigen Zeit bildet. Aber ein anderer, nicht minder großer ſteht noch tief, ſehr tief unter ſeiner Beſtimmung. Noch herrſcht Rohheit, Mangel an Bildung, Armuth des inneren wie des äußeren Lebens in der niederen Claſſe des Volkes. Hier iſt ein weites Feld für die werdende Civiliſation. Warum ſchreitet ſie eben hier nicht raſcher vorwärts, wo doch der Widerſpruch, in dem ihre Forderung zum wirklichen Leben ſteht, am tiefſten begründet und am ſchärfſten hingezeichnet

ist? Oder stellt sich ihr ein Moment entgegen, das bis jetzt noch in der Berechnung des Gesetzes seinen Platz nicht gefunden?

Niemandem wird es entgehen, daß wir hier wiederum bei jenem Elemente der Gesellschaft anlangen, das den Inhalt dieses Abschnittes bildet. Es ist das Proletariat, dessen Zustand ein Widerspruch mit dem Gesetz der Civilisation ist. Wäre in ihm nun nichts enthalten, als nur ein Nochnichtdasein der geforderten Entwicklung, so läge auch zwischen ihm und seiner Vollendung nur die Zeit. Wir fühlen aber, daß sich ein anderes Moment derselben selbstständig entgegenstellt, auf dessen Wesen und Bedeutung ihre Möglichkeit beruht. Es ist gerade der Punkt, der das Proletariat zu einer eignen Classe macht; und er ist es daher, den wir jetzt zu erfassen haben. Das allgemeine Hinstellen der Frage, wie man die niederen Classen zu einer höheren und edleren Stellung emporheben könne, ist eben so gewöhnlich als es nutzlos ist. Mit zwei Schritten kommt man bei der Gränze an, die das unbestimmte Wünschen und Vorschlagen zu dem ernsteren Zweifel hinüberführt. — Die Bedingung der Bildung ist wenigstens hinreichende Zeit und angemessener Unterricht; beides setzt nothwendig voraus, daß man über die materiellen Mittel, seine Zeit nicht auf erwerbliche Art anwenden zu müssen, und über die Lehrer verfügen könne; jene Bildung selbst aber ist wiederum die Bedingung der Theilnahme an dem höheren Leben der Gesellschaft wie des Menschen überhaupt. Die Bedingung des staatlichen Rechts ist derselbe materielle Besitz; selbst da, wo die Staatsgewalt am entschiedensten in den Händen des Volks ruht, hängt sie von einem gewissen Vermögen ab. Die Bedingung der persönlichen Selbstständigkeit ist keine nähere, als die der materiellen Unabhängigkeit. Wohin man blickt, bildet der Besitz die Basis für die Erreichung aller Güter, die die Civilisation ihrem Begriff nach als allgemein setzt.

Der Besitz aber enthält ein Moment, das ihn wesentlich von der ganzen Reihe der allgemeinen Güter trennt. Er ist persönlich wie jene, aber diese Persönlichkeit ist ausschließend. Derselbe Besitz kann nicht zweien zugleich gehören, wie Ehre, Wissen, Staatsrecht. Nun aber ist er es, der die absolut gebotene Verwirklichung der Civilisation bedingt. Dem Einen zu eigen, giebt er diesem Einen die Möglichkeit der Erreichung seiner Bestimmung, während er eben dadurch dem Anderen sie nimmt. Damit ist der Widerspruch in seiner ersten allgemeinsten Gestalt

gegeben, in der er z. B. bei den Philosophen des vorigen Jahrhunderts erscheint. Das Dasein des Besitzes ist ein zufälliges für die Idee der Persönlichkeit; diese Idee aber fordert absolut die Theilnahme aller Person an den höchsten allgemeinen Gütern. Mithin steht das Zufällige da, als das Absolute bedingend; dieses aber ist seinem eignen Begriff nach nur selbstbedingt. Es kann sich nicht als abhängig von einem Aeußeren setzen, und muß dennoch zugeben, daß dem thatsächlich so ist. Schon hier ist ein Gegensatz; aber er muß noch einen Schritt thun, um zu seinem letzten Inhalt zu gelangen. Ist es der Besitz als allgemeiner Begriff, der hier negirt wird? Nein; als allgemein schließt er eben nicht den Andern aus; es ist mithin die Ausschließlichkeit desselben, durch die jene Frage entstand; und diese wiederum zeigt sich uns als das Recht des persönlichen Eigenthums. Hier ist mithin der wahre Gegner der Civilisation, das Moment, das sie für immer allen Nichteigenthümern zu verneinen scheint. Der Begriff des persönlichen Eigenthums tritt in Widerspruch mit dem der Civilisation, und die Möglichkeit der Erreichung der höchsten Idee der menschlichen Gesellschaft findet in den factischen Verhältnissen der zufälligen Vertheilung materieller Besitzthümer ihre entschiedene Aufhebung. Wenn dem aber so ist, welches von beiden, das Recht des Eigenthums oder das der absoluten Persönlichkeit, wird als das höhere, und damit als das höher berechtigte erscheinen? —

Seien wir aufrichtig gegen uns selbst; was kann es helfen, der eignen Logik ihre Wahrheit läugnen zu wollen? Dieses ist der Zustand der niederen Volksclassen, und dieser Zustand ist ein bis jetzt ungelöster Widerspruch. Es ist wahr, der Gang der Geschichte hat jenen Zweifel noch von Deutschland so fern gehalten, daß in allen unseren Rechtsphilosophien nicht einmal der Begriff des persönlichen Eigenthums, viel weniger die Schlußreihe, die ihn aufheben zu wollen scheint, zur Entwicklung gekommen ist. Aber man täusche sich darum nicht; die Frage ist da, und ein Blick auf England und besonders Frankreich belehrt uns, daß sie schon in der Gesellschaft selber einen weder schwachen noch auch unentschlossenen Vertreter gefunden. Uns selber aber rückt jener Zweifel täglich näher, und zwar nicht mit den Waffen der Wissenschaft, sondern mit denen eines blinden Fanatismus. Darum ist es gewiß an der Zeit, ihn in seiner unverhüllten Gestalt sich zum Bewußtsein zu bringen, um dem

neuen vernichtenden Element, durch das er ſich geltend macht, mit allen Waffen zugleich entgegentreten zu können. Zu dieſen Waffen aber gehört nicht die reine Negation; ſie kann nur Negation, und damit nur Kampf erzeugen.

Uns, die wir durch Geſchichte und Volksthümlichkeit die Beſtimmung haben, das Richtige zu vollziehen, nachdem wir es als wahr erkannt, würde der Weg zur Löſung dieſer Zweifel einfach nahe liegen. Daß alle jene widerſprechenden Verhältniſſe und Forderungen nicht blos äußerlich da ſind, ſondern aus einem tiefen Kern entſpringen, iſt klar. Denjenigen daher, denen die Aufgabe geworden iſt, das innere Leben der Dinge zu beobachten, würde es aufgetragen ſein, hier eine Verſöhnung in einer höheren Wahrheit zu ſuchen; das Leben der Geſellſchaft ſelber aber würde ſich einem ſolchen Reſultat völlig anſchließen, und die Ruhe, deren die Nachbarvölker entbehren, ſich erhalten. Jene Wahrheit aber liegt nicht fern; doch uns muß es genügen, hier nur den Weg zu bezeichnen, auf dem ſie erreicht werden wird. Es iſt unmöglich die Perſönlichkeit des Eigenthums zu läugnen; nicht blos dem inneren Gefühl, oder dem äußeren Bedürfniß, oder der Geſchichte gegenüber, ſondern auch in der Logik ſelber. Denn hier wie bei der Entwicklung des Weſens der allgemeinen Güter überhaupt, löſt ſich der Begriff des Allgemeinen in den der Einzelnen Perſon auf, und dieſe Seite deſſelben iſt eben nichts andres, als das perſönliche Eigenthum, auf deſſen genauere Beſtimmung wir unten noch einmal kommen werden. Das Recht deſſelben iſt daher abſolut. Wäre es nun abſolute Bedingung für die Vollendung der Perſönlichkeit, ſo wäre allerdings der Widerſpruch des perſönlichen Eigenthums mit der Idee der Perſönlichkeit und ihrer Beſtimmung gleichfalls abſolut. Daß er es aber nicht iſt, zeigt ſchon der Inhalt der Sätze ſelbſt, durch die wir oben zu dem Widerſpruch kamen. Wir ſetzten den perſönlichen wirklichen Beſitz als zufällig für die Idee der Perſönlichkeit; iſt er aber zufällig, ſo kann er ſelber kein nothwendiger Zweck ſein; das aber wäre er, wenn er wirklich nothwendig die wahre Vollendung der Civiliſation bedingte. Jene von uns aufgeſtellte Nothwendigkeit muß mithin nur eine ſcheinbare ſein; d. h., es muß eine Form des geſellſchaftlichen Lebens ſich dem Denkenden ergeben können, in der der perſönliche Beſitz erhalten, und dennoch der vollkommenen Entwicklung der Perſönlichkeit durch ihn kein abſolutes Hinderniß gegeben wird.

Dieſes iſt die allgemeine Idee, die der Socialismus verfolgt, und das iſt für die innere Geſchichte der Civiliſation ſeine tiefere Bedeutung. Sein Streben, nicht ſein Reſultat iſt ſeine Wahrheit.

Doch warum nun beruhigt ſich das Volk Frankreichs und Englands nicht bei dieſem Streben, das doch immer kräftiger auftritt und immer weiter vorwärts ſchreitet? Welches iſt die geheime Gewalt, die hier unverſöhnliche Feinde erzeugt und den Frieden des Lebens untergräbt? Das Räthſel löſt ſich, wenn wir unſer eignes Reſultat betrachten. Wir haben die Idee entwickelt, die Forderungen dargeſtellt, die Löſung angedeutet; aber während deſſen iſt uns die Claſſe der Armen aus den Augen entſchwunden. Wir haben vom Proletariat geredet, aber das, was wir begannen, war nur eine Beſchreibung deſſelben. Dieſe äußere Geſtalt aber ſetzt ein inneres Leben. Wir ſehen, daß es ein anderes iſt, als die Claſſe der Nichtbeſitzer der alten Welt, und ſelbſt der neueren Geſchichte; es hat ſich zu einem ſelbſtſtändigen Ganzen erhoben, das ſich als Einheit fühlt, Einen Willen zu haben beginnt, und auf gemeinſchaftliche That denkt. Was iſt, was dieſe Entwicklung hervorgerufen? Was iſt es, was das Proletariat zu einem eignen Elemente in der Geſellſchaft gemacht hat?

Jene abſolute Forderung der Civiliſation erſchien uns als der allgemeine Charakter unſrer Gegenwart; wird man anſtehen, das Bewußtſein über dieſelbe als gemeinſames Beſitzthum der Völker überhaupt anzuerkennen? Dann aber, wird man von dem Volke den niedrigen Theil ausſchließen, und unter dieſem Wort nur den gebildeten verſtehen wollen? Nein; ſo gering iſt keiner, daß er nicht einen, wenn auch den geringſten Antheil an dem Reſultat einer ganzen Zeit haben ſollte. Die Forderung der Civiliſation iſt heute auch bis zu der unterſten Claſſe hindurchgedrungen. Denjenigen aber, die ein Gefordertes beſitzen, nimmt das Weſen deſſelben eine andre Geſtalt an, als denen, die athemlos und doch nur zu oft ohne Hoffnung darnach ringen. Jenen iſt es eine unantaſtbare Bedingung, dieſen ein unabweisbarer Anſpruch; jenen iſt das Beſtehende ein Recht, dieſen ein Unrecht. Wohl giebt es einen Weg, dieſen Widerſpruch zu heben; aber dem Gedanken folgen wenige bis zu dem Punkt, wo er ſeine Verſöhnung enthält; viele dagegen reizt das Elend der gegenwärtigen Lage, ſich ihn zu entwickeln bis dahin, wo er dem Unmuth als tiefere Grundlage, dem Sinnen über gewaltthätiges Eingreifen als höchſte Berechtigung dienen kann. Und

dieſes iſt es, was dem Proletariat ſeine gegenwärtige ernſte Bedeutung giebt. Die Frage, ob es eine Verſöhnung zwiſchen der Idee der abſoluten Perſönlichkeit und dem perſönlichen Eigenthum geben könne, beginnt der nicht beſitzenden Maſſe des Volkes klar zu werden, und allmählig tritt in ihm der immer wachſende Theil derſelben hervor, der ſie mit einem fanatiſchen Nein beantwortet. Die Ueberzeugung von der rechtlichen Unmöglichkeit iſt geweckt, die Menge ſchaart ſich um die Grundſätze, die willig ihren Anſprüchen dienen, und aus der armen, arbeitenden, leidenden Claſſe wird eine ſtarke, alles verneinende und bedrohende Einheit, das Proletariat.

Und damit erhebt ſich denn nicht blos die ſittliche Frage nach der höchſten Berechtigung des perſönlichen Eigenthums und ſeiner Verſöhnung mit der unabweisbaren Forderung der Civiliſation — kurz die Wiſſenſchaft der Geſellſchaft zu einer wahrhaft europäiſchen Aufgabe, ſondern auch ihre Erſcheinung, das Proletariat ſelbſt, zeigt ſich als eine unvermeidliche Folge unſrer gegenwärtigen Entwicklung. Wir können nicht blos bei den einfachen Behauptungen, bei gutmüthigen oder gottſeligen Hoffnungen ſtehen bleiben; es gilt wirklich für alle Völker, die der Civiliſation und ihrem Geſetze huldigen, zu einem entſchiedenen und wahren Bewußtſein zu kommen über dieſen ernſten Inhalt unſrer Gegenwart. Und damit die Abſtraction hier nicht allein ſtehe, ſondern ihre eignen Reſultate mit der Wirklichkeit meſſen, durch die Wirklichkeit zu neuen gelangen könne, liegt ihr ſchon jetzt die Geſchichte des Proletariats in Frankreich als eine ſelbſtſtändige und inhaltreiche offen vor.

Denn hier aufs neue müſſen wir inne halten. Bisher haben wir in der ganzen neueſten Geſchichte der inneren Entwicklung der Dinge zugeſchaut; die Völker als eine Einheit, und alle Ergebniſſe als gemeinſchaftliche für Alle betrachtet. Dadurch iſt die Idee des Proletariats uns herausgehoben worden aus dem franzöſiſchen Volk, und ihr in der ganzen germaniſch-chriſtlichen Welt ihr Platz angewieſen. Können wir jetzt auf gleichem Wege weiter gehen? Giebt es für dieſelbe mehr, was allen ihren Völkern zugleich hier gemein wäre, als der Keim deſſelben? Deutſchland kennt das Proletariat nur noch aus Beſchreibungen; Nordamerika iſt für daſſelbe zu reich an Hülfsquellen, zu arm an Ruhe; Italien zu tief unterjocht; Spanien zu gewaltſam zerriſſen. Nur Frankreich und England haben ein Proletariat. Und

dennoch wie unendlich verſchieden iſt es in beiden Ländern! Es iſt vergeblich gegenwärtig ſchon von einem wirklichen germaniſchen Proletariat zu reden; ja vielleicht iſt es nicht zu kühn zu behaupten, daß es nie ein ſolches geben wird. Die Darſtellung des Proletariats in der neueſten Geſchichte der Civiliſation überhaupt muß hier daher ſchließen. Die Unterſuchung über das allgemeine Weſen deſſelben kann nur im Reiche der Gedanken weiter gehen.

Doch damit eröffnet ſich uns ein anderes, beſtimmteres Gebiet. Es beginnt jenes Element in dem einzelnen Volke ſein ſelbſtſtändiges Leben zu entwickeln, und hier iſt es, wo wir ihm folgen wollen. Frankreich vor allen, dieſes Land der That, zieht den Blick der übrigen Welt auf ſich. In ihm wie in keinem anderen hat das Proletariat eine Geſchichte gehabt, die reich an ernſten Ergebniſſen und Lehren iſt. Seine Gegenwart ſelber aber bietet ein eigenthümliches Bild dar, das niemand ein beruhigendes nennen wird. Die Aufmerkſamkeit der gebildeten und beſitzenden Welt, das Intereſſe des Geſchichtſchreibers und die Forſchung des Denkenden finden hier einen gleich reichen Boden für die Betrachtung der Gründe und der Kämpfe, die der Name des Proletariats bezeichnet. Es war nicht möglich, bei der einfachen Darſtellung des Socialismus und Communismus ſtehen zu bleiben; das innere Band, daß ſie beide mit jenem verbindet, hat uns gezwungen, nach der letzten Baſis aller jener Erſcheinungen zugleich zu ſuchen, und ſie nicht blos als eine daſeiende Geſtaltung der Geſellſchaft, ſondern als ein Ergebniß ihrer Geſchichte zu begreifen. Dieſe Geſchichte ſelber aber iſt eine von denen, wo es auch dem Wollenden nicht möglich wäre, ſie aus äußeren Ereigniſſen zuſammenzuſtellen, als ein Bild der Formen, die ſich zeitlich verdrängten und folgten. Sie iſt ein inneres Leben, und will als ſolches erkannt ſein. Wer in der Entwicklung des Proletariats in Frankreich nicht eine Arbeit der Geſchichte ſieht, der wird weder ſie ſelber, noch auch die Bedeutung begreifen, die er dennoch dieſem Element in den heutigen Zuſtänden des vielgequälten Landes nicht abzuſprechen vermag.

Und damit ſtehen wir vor der letzten Frage, die das Bisherige mit dem Folgenden verbindet. Wir ſetzten das franzöſiſche Proletariat als ein eigenthümliches, dem franzöſiſchen Volke als ſolchem angehörig. Soll ſich dieſe Anſchauung der Volksthümlichkeit nicht, wie es nur zu oft für die Klarheit der Darſtellun-

gen geſchieht, in ein unbeſtimmtes, nebelhaftes Weſen auflöſen, ſo müſſen wir den feſten Kern herausheben, durch den es eben nur in dieſem Volke, und eben nur ſo entſtehen konnte. Man kann hier bei der reinen äußeren Geſchichte ſtehen bleiben, und ſich mit dem Einfluſſe begnügen, den dieſe auf die Anſprüche und die Geſtaltung des Proletariats allerdings nur hier gehabt hat. Aber das kann nicht genügen, obwohl es von der höchſten Bedeutung iſt. Denn das Proletariat hat von den erſten Spuren deſſelben bis mitten in die Gegenwart ſeine ganze Entſtehung, ſeinen ganzen Glauben und ſein Recht auf Einen Gedanken gebaut, der nur Frankreich angehört. Wir haben gezeigt, wie der Gegenſatz zwiſchen der Idee der Civiliſation und dem Zuſtande der Baſis aller geſellſchaftlichen Ordnung des Beſitzes, durch den Begriff der Perſönlichkeit geweckt ward. Dieſer Begriff aber iſt ſo allgemein, daß er, ohne ſeine Beſtimmung zu verlieren, die verſchiedenſten Geſtaltungen annehmen kann; diejenige nun, in der ein Volk ihn in ſeinem allgemeinen Bewußtſein ſetzt, muß daher die Richtung bedingen, in der der Widerſpruch mit dem Gegebenen ihm zum Bewußtſein kommt; ſie ſetzt das Recht, das für die Perſon gefordert wird. Dieſe Geſtalt jener Idee im franzöſiſchen Volke aber bezeichnet ſich uns einfach mit dem bekannten Namen der „Égalité.“ Man ſuche nicht nach einer Beſtimmung deſſen, was man ſich bei dieſem Wort gedacht hat. Es beginnt als eine Ahnung, ſetzt ſich als Negation, erhebt den Kampf mit dem Beſtehenden, breitet ſich aus über Staat, Verwaltung, Recht, Kirche, Geſellſchaft, Beſitz; es ſelbſt iſt nur Bewegung, und eine Bewegung, die ihr eignes Ziel nicht zu erfaſſen vermag. Was ſie will, iſt keinem klar, was ſie verneint, fühlt oder weiß jeder; und mitten in dieſer ihrem Ende noch fernen Arbeit ſteht das heutige Frankreich. Denn eben jene vage Idee iſt der eigentliche Mittelpunkt des Volksbewußtſeins geworden; und auf ihr beruht ihm die Wahrheit und die Möglichkeit alles deſſen, was erſtrebt und vertheidigt wird. Wie ſich aber in der begrifflichen Entwicklung die eigentliche Bedeutung der Idee des Proletariats mit der der Perſönlichkeit identificirt hat, und wie aus dieſer letzteren uns die Löſung aller Zweifel ergab, ſo hat in Frankreich die nichtbeſitzende Claſſe den Gedanken der Egalität als Looſungswort aufgenommen, und will keine andre Geſellſchaft, als die durch ſie beſtimmte. So gewinnt das Princip der Egalität, dieſe franzöſiſche Geſtalt der

Idee der Perſönlichkeit, ſeine wahrhaft geſchichtliche Bedeutung für die Entwicklung der Geſellſchaft im Allgemeinen, und für die des Proletariats im Beſondern. Darum ſtehen wir nicht an, daſſelbe durch alle Stufen hindurch zu entwickeln, und dieſe Geſchichte als die nothwendige Baſis für das vollkommne Verſtändniß aller ſocialiſtiſchen und communiſtiſchen Bewegungen anzuerkennen. Denn nirgends vermag man wie hier dieſem Princip ſchrittweis durch die einzelnen Phaſen ſeiner Entwicklung bis zu der letzten Umgeſtaltung deſſelben, dem heutigen Communismus zu folgen; und ſo wird uns die folgende Darſtellung die Geſtalt, in der dem franzöſiſchen Volke die Idee der Perſönlichkeit, und damit die Aufgabe der Civiliſation langſam und nicht ohne ſchwere Irrthümer, aber dennoch als ſein geiſtiges Eigenthum zum Bewußtſein kommt, der wahre Hintergrund für die einzelnen Erſcheinungen, die den beſtimmteren Inhalt der geſellſchaftlichen Gegenwart Frankreichs bilden.

Die Entwicklung des Egalitätsprincips in der franzöſiſchen Geſchichte.

II.

Gegenſätze in der franzöſiſchen Geſellſchaft vor der Revolution.

Gewöhnlich iſt es die rein politiſche Seite, von der aus man die Ereigniſſe der letzten funfzig Jahre in Frankreich betrachtet; und allerdings iſt keine weder ſo glänzend, noch mit ſo ſcharfer Schneide der Vergangenheit zugekehrt. Doch ſo wichtig und ſo gewaltig ſie iſt, ſo füllt ſie dennoch nicht das ganze Volksleben aus; es giebt einen Begriff, der allgemeiner iſt, wie der des Staats, und den wir einer Darſtellung zu Grunde legen müſſen, die von vorne herein die blos ſtaatlichen Bewegungen eines Volkes nur als ein nebengeordnetes Moment ſetzen muß. Dieſen Begriff bezeichnet uns das Wort: die Geſellſchaft.

Es iſt höchſt characteriſtiſch für die beiden nächſten germa-

niſchen Nachbarvölker, den Grundbegriff zu vergleichen, den ihre Philoſophie für das Rechtsſyſtem der menſchlichen Gemeinſchaft zum Grunde legt. Deutſchland hat ſeit dem vorigen Jahrhundert ſich mit erneuerter Liebe der Rechtsphiloſophie zugewendet; Frankreich hört nicht auf fortzuſetzen, was die Denker ſeiner Vergangenheit begonnen haben. Aber während man in Deutſchland ſelbſt ſchon lange vor ſeinen großen Philoſophen den Begriff des Staats ſuchte, das Wort des Staats und des Rechts identificiren wollte, und auf dieſen letzten Gedanken das ganze Syſtem der Berechtigungen und Verpflichtungen baute, traten die franzöſiſchen Schriftſteller mit einem anderen Grundbegriffe auf, der der deutſchen Rechtsphiloſophie nun in ſeiner eigentlichen Bedeutung zum Bewußtſein gekommen iſt. Man wird faſt bei keinem Philoſophen jenes Volkes den Gedanken des Staats als die Baſis ihrer Entwicklung finden, ja es giebt gar kein franzöſiſches Wort, das unſern Ausdruck „Staat“ zu überſetzen im Stande wäre; bei allen dagegen erſcheint der Begriff der Geſellſchaft, die „Societé“; ſie reden von einem „état de la societé“, von der „forme de la societé“, vom „droit social“, vom „contract social“; aber es iſt, als ob mit Ludwigs XIV. Ausſpruch: „l'état c'est moi“ die philoſophiſche Unterſuchung über den mit der Perſon des Königs identificirten Staat vollkommen verſchwunden iſt. An ſeine Stelle dagegen tritt der einſeitigere Begriff der Regierung, „du gouvernement“; und ſo ſcheidet ſich die Rechtsphiloſophie von Voltaire bis Lerminier weſentlich in dieſe beiden Theile, Geſellſchaft und Regierung.

Die beſtimmtere Entwickelung der ſtaatlichen und rechtlichen Principien der Philoſophie ins Einzelne zu verfolgen, gehört der Geſchichte der Rechtsphiloſophie an. Indeſſen liegt der Grund dieſer Richtung in unmittelbarer Nähe, und um dieſen Grund iſt es uns zu thun. Der Begriff der Geſellſchaft nimmt ein Moment in ſich auf, durch das dieſe ſich weſentlich von dem Staat unterſcheidet, denn der letztere iſt die Einheit aller Perſönlichkeiten; er entwickelt und beſtimmt grade den Theil des Daſeins der Einzelnen, mit dem ſie der Einheit angehören; er iſt die Form der Unperſönlichkeit in allen Perſonen, die ſie eben zu abſoluten Gliedern deſſelben macht. Die Geſellſchaft dagegen ſetzt als höchſten Begriff eben den Einzelnen; ſie betrachtet ihn in ſeiner eignen Sphäre, die ihm als abſolut berechtigter Perſon zukommt, ſei es nun, daß ſie ſeinen Antheil am Staatswillen,

oder an dem Beſitze, oder an der Ehre, oder Anderem vorzüglich im Auge hat. Wo ſich aber ein innerer Widerſpruch entwickelt, da wendet ſich zugleich auch die Kraft des geiſtigen Lebens einer Nation hin, wie in einem kranken Körper die Säfte dem leidenden Theile zuſtrömen. Und werfen wir einen Blick auf den Zuſtand der Geſellſchaft Frankreichs vor der Revolution, ſo kann es nicht zweifelhaft ſein, daß die Geſetze, die ihre Form bedingten, noch unmöglicher waren, wie das Staatsrecht, auf dem die Regierung beruhte. Die ganze Geſtalt derſelben im höhern Sinne des Wortes ging in allem Weſentlichen aus Einem Princip hervor, das allenthalben mit ſeinem geſchichtlichen Recht, aber auch mit ſeinen traurigen Folgen eingriff: dem der Standesunterſchiede. Die Stände gehören ihrem Weſen nach nicht in den Begriff des Staats; ſie können nur in dem der Geſellſchaft ihre Bedeutung finden. Und hier allerdings waren ſie grade in Frankreich für die Wohlfahrt des ganzen Volkes nur zu entſchieden ausgeprägt; ſo entſchieden, daß ſelbſt das abſolute Recht des ſouverainen Königs vor ihnen in den Hintergrund trat, ſowie der Kampf begann, den die Denker jener Zeit vorherſahen. Als Ludwig XV. ſtarb, und Ludwig XVI. den Thron beſtieg, war der König abſoluter Herr über den Staat wie über den Einzelnen; Freiheit, Leben und Eigenthum lag in ſeiner Hand. Um den Thron ſchaarte ſich der Stand des Adels; in ſeinen Händen waren die höchſten Aemter, die höchſten Ehren und die höchſten Genüſſe. Tief unter ihm ſtand der Tiers-État. Ausgeſchloſſen von der Nähe des Königs, deſſen Vätern er einſt die mächtigſte Stütze geweſen, verdrängt von der Theilnahme an der Verwaltung deſſen, was er durch Hingeben ſeines Eigenthums aufrecht halten mußte, konnte er nicht einmal ſeine alten Rechte gegen Uebergriffe und Vernachläſſigung ſchützen. Schon hierin lagen Keime eines ernſten Zwieſpaltes. Doch der Widerſpruch beider hatte beſtimmtere Haltpunkte. Zweierlei konnte den Adel berechtigen, die Theilnahme an der Staatsverwaltung, ſo weit ſie einem Unterthan zugeſtanden ward, für ſich in Anſpruch zu nehmen. Zuerſt der Beſitz; denn der Beſitz iſt ein ſelbſtſtändiges Moment im Staatsleben, und will als ſolches vertreten ſein. Allein der Bürgerſtand war gleichfalls Beſitzer; ja er war vielleicht reicher, als der Adel. Oder die höhere Intelligenz; aber hierin war der Bürgerſtand den Adligen bei weitem überlegen. Somit entwickelt ſich der Widerſpruch, daß dasjenige, was die Theilnahme an der

Staatsverwaltung bedingte, ſich auf der einen Seite, die wirkliche Theilnahme auf der andern fand.

Indeſſen iſt auch ſo nicht der ganze Inhalt jenes Gegenſatzes uns erſchloſſen. Alle Völker des vorigen Jahrhunderts ſcheiden ſich in Stände; an die Stände ſind Berechtigungen, Ehren, Geltung geknüpft. Iſt das Verhältniß dieſer Stände zu einander, und damit das des Einzelnen zu ſeinem Stande wie zu dem höheren damit erſchöpft, daß man es blos als eine Scheidung derſelben bezeichnet? Scheidungen des Verſchiedenen finden allenthalben ſtatt; an ihnen erhebt ſich noch kein Kampf des Getrennten. Dennoch iſt es eben jene ſtändiſche Verſchiedenheit, die der Gegenſtand des Haſſes wie der erſten revolutionairen Bewegungen war. Es muß mithin in der Idee des Standes ein Moment liegen, das allerdings eine beſtimmte Form der geſellſchaftlichen Beziehungen bedingt, aber zugleich mit dem Begriffe der Perſönlichkeit im ſcharfen Widerſpruche ſteht; und dieſes Moment ergiebt ſich nun aus Folgendem.

Die Verſchiedenheit der Stellung des Einzelnen in der Geſellſchaft, das iſt, das Maaß für ſeinen Antheil an allen ihrem Begriff nach allgemeinen Gütern kann ein ſubjectives oder ein objectives ſein. Es kann die Form der Geſellſchaft jedem Einzelnen es frei ſtellen, nur ſeine eignen Anſprüche als maaßgebend zu betrachten, und es nun ſeiner eignen Kraft überlaſſen, wie weit ſie fähig iſt, ihn auf dem von ihm ſelbſt eingeſchlagenen Wege vorwärts zu bringen. Die höchſte Stufe ſteht alsdann jedem offen; wer ſie erreichen wird, das hängt eben nur von der Perſönlichkeit des Einzelnen ſelbſt ab, und die eigne Fähigkeit iſt jedem allein die Gränze für ſeine Wünſche und Pläne. Allerdings bleiben auch ſo Verſchiedenheiten in der Geſellſchaft; aber dieſe Verſchiedenheiten ſind weſentlich ſubjectiv. Dieſem Recht grade entgegengeſetzt ſteht der Standesunterſchied des vorigen Jahrhunderts da. Er iſt ein abſoluter, und wird dennoch der Perſon durch das für ſie zufällige Moment der Geburt bedingt. Er beſtimmt geſetzlich dem Einzelnen eine höhere Stellung und eine Theilnahme an dem ſeinem Weſen nach Allgemeinen, dem einen ſie gebend, dem andern ſie nehmend, ohne jedoch die innere Berechtigung der Perſon durch Luſt oder Fähigkeit zum Grunde zu legen. Aber auch das erſchöpft ihn nicht ganz. Dasjenige, was die Rangordnung der Stände in ſeinen entſchiedenſten Widerſpruch mit den Forderungen der Civiliſation ſetzt, iſt

nicht die Verschiedenheit derselben, nicht einmal das, daß an diese Verschiedenheit eine Reihe von Vorrechten geknüpft sind — sie würden sich mit diesen Merkmalen selbst nicht von der Hierarchie der Beamtenwelt unterscheiden; — sondern ihre eigentliche Unwahrheit besteht in der Unmöglichkeit, durch persönlichen Werth und persönliche Arbeit zu der höheren persönlichen Geltung zu gelangen, die der höhere Stand mit sich bringt. Es fehlt, wo es Stände giebt, das vermittelnde Glied zwischen Hohem und Niederem. Erst in dieser Idee der Stände liegt die wahre und tiefere Negation der Bedeutung aller Intelligenz, alles Besitzes und aller Arbeit; ja sie geht noch weiter; eine unbedingte Gränze zwischen den Einzelnen ziehend, die in den Ständen geboren sind, vereinet sie auf ihrem letzten Punkte die Unendlichkeit des Fortschrittes überhaupt, und damit die Wahrheit des eigensten Lebens der Persönlichkeit. — Das Gefühl dieses Widerspruchs ist es, was vor der Revolution die Stände des Reiches auf das Schärfste trennte, und auf der einen Seite den Stolz der Sicherheit seiner Stellung beim Adel, auf der anderen den Haß über das Zurückgesetztsein beim Bürgerstand hervorrief.

Wenn auf diese Weise der Zustand der Gesellschaft Frankreichs mit sich selber in seinen Ständen im Widerspruch lag, so war dies nicht weniger der Fall innerhalb des Bürgerstandes selbst. Hier hatten die alten Gewerke, aus denen sich einst die Selbstständigkeit der Communen entwickelte, allmälig eine wohlbekannte Form angenommen, die ihrem Wesen nach durchaus den Ständen an die Seite zu stellen ist. Die Zünfte und Innungen des vorigen Jahrhunderts erkennen als ihr Grundrecht den Satz an, daß nur eine bestimmte Anzahl von Meistern in ihnen aufgenommen werden kann, und daß die neu zu Wählenden von ihnen selbst erwählt werden. Die Ausübung der Handwerke, mithin das Verdienen eines angemessenen Unterhalts, wie die Erreichung einer Stellung in der Gesellschaft wird dadurch für eine große Zahl von Arbeitern gradezu unmöglich; weder Geschicklichkeit oder Fleiß von ihrer Seite, noch auch Bedürfniß oder Zutrauen von Seiten des Publikums sind im Stande, ihnen den Weg zu einem selbstständigen Erwerb zu versprechen. Dennoch ist das, was dem Product an sich Werth giebt, die Güte der Arbeit und das Bedürfniß von Seiten der Consumenten; wer die erste herzustellen und dies zweite zu berechnen versteht, hat in den Hülfsquellen seiner eignen Persönlichkeit hinreichende Mittel, sich

eine selbstständige Stellung zu verschaffen; dem aber tritt rücksichtslos das Verbot der Innung entgegen, und fesselt seine Arbeit, die ihm doch zur Lebensaufgabe geworden, an die starren nur zum Genuß Einzelner ausschlagenden Schranken der Meisterrechte.

Das sind die Grundlinien der Kreise, die die Masse des Volkes im weitesten Sinne in große Abtheilungen bannten, und ihnen, auf geschichtliches Recht oder Vorrecht sich stützend, die vollendete Ausbildung ihrer Persönlichkeit für die Einen unmöglich, für die Andern überflüssig machten. Unsre Zeit hat das vor dem vorigen Jahrhundert voraus, daß wir die geistige Unmöglichkeit jener Gestaltungen als einer vergangenen Zeit gehörig, mit Ruhe betrachten und erkennen können. Aber damals war es noth, sie lebendig zu fühlen, um den Muth zu haben, mit ihnen zu kämpfen. Und dieses Gefühl ist es, das den Charakter der ganzen Hälfte des letzteren Jahrhunderts bildete.

Indem aber demselben sein scharfer Gegensatz zu dem Gegebenen und den Resultaten einer glänzenden Geschichte nicht entging, suchte es zugleich nach einer inneren Berechtigung seiner Opposition gegen das althergebrachte Recht. So allgemein war es und zugleich so stark, daß es sich dieser Berechtigung, wo und wie sie ihm gegeben wurde, mit entscheidender Anerkennung zuwenden mußte. Der Gegensatz des Geschichtlichen aber ist das Ungeschichtliche, das Denken. Sollte jene Berechtigung gefunden werden, so konnte nur die Philosophie sie geben. Hier liegt der Grund, weshalb grade in Frankreich die philosophische Bewegung in der Mitte des vorigen Jahrhunderts so allgemein war, und wie es geschehen, daß ihr Resultat für die ganze Revolution, ja für die Gegenwart noch so entscheidend geworden. Dieses Resultat selbst aber liegt nahe. Der geschichtlichen Berechtigung steht die absolute gegenüber; diese hat zu ihrer Basis die Idee der absoluten Persönlichkeit. Sie war es daher, der in den Philosophen des vorigen Jahrhunderts von den drängenden Verhältnissen der Zeit die praktische Frage nach dem Wesen und Werth einer Verfassung von Staat und Gesellschaft übergeben ward, ohne daß man ihr die Muße ließ, sich zur tieferen Logik oder zur wahren Naturphilosophie auszubilden. Was nun das Ergebniß einer solchen Forderung für das letzte Rechtsprincip war, ist unschwer vorauszusehen; es erkennt jener Gedanke, einmal gesetzt, nur sich selber als Basis an, wohin man ihn stellen mag. Sein praktisches Princip für Staat und Gesellschaft ist daher ein-

fach der Satz, das abstracte Ich als die einzige wahre Grundlage derselben zu setzen. Hält der Gedanke hierbei das Bewußtsein fest, daß jeder Mensch ein solches Ich ist, so erscheint als das letzte Recht für alle gegenseitigen Verhältnisse die Idee der abstracten Gleichheit, als Basis des staatlichen Rechts aber die Idee der Vereinigung der gleichberechtigten Persönlichkeiten durch eignen Willen des Ichs, der staatliche Vertrag.

Dieses ist der allgemeine Inhalt aller Rechtsphilosophie Frankreichs in der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Allerdings bekämpften sich die Philosophen unter einander; allerdings lag manchen wohl das wahre Resultat noch begraben in Zweifel und Unklarheit, andern ward es unwahr, indem sie es aus seiner rechten Bahn heraushoben; aber dennoch ist es jene Idee der Gleichheit, von der man sich nie entfernt. Es würde zu weit führen, auf alle Einzelnen sich einzulassen; wir wollen nur an einigen Hauptführern der Gedanken jener Zeit zeigen, wie unverarbeitet und dennoch wie mächtig und gehaltreich der Satz der Gleichheit allenthalben durchbrach, wo es sich um öffentliche Rechte handelte. Voltaire hat sich, so viel er auch gesagt und geschrieben, dennoch mit der Politik im engern Sinne wenig beschäftigt; er wandte die ganze Kraft seiner mächtigen Feder auf diesen Gebieten fast ausschließlich und stets mit der größten Entschiedenheit gegen die geistige Tyranney des römischen Clerus (wie z. B. in den Idées de la Mothe le Vayer 1751. De la paix perpetuelle 1769. Au Roi en son Conseil. La voix du curé. Les droits des Hommes et les usurpations des Papes 1768 u. A.). Es ist dies charakteristisch für ihn; dennoch versuchte auch er, Grundgedanken über Staatsverfassungen aufzustellen. Sie erscheinen als Aphorismen; zwar ist es ihm unmöglich, andre dabei nicht zu kritisiren, aber doch bricht der Gedanke seiner Zeit hervor. So sagt er in seinen Pensées sur l'administration publique (1753): „Tous les hommes sont nés égaux. — Cette égalité n'est pas l'anéantissement de la subordination; nous sommes tous également hommes, mais non membres égaux de la societé. Tous les droits appartiennent également au Sultan et au Bostangi" — und in seinen Idées republicaines (1765): „Nous n'avons point connu cette distinction odieuse et humiliante de nobles et roturiers, qui, dans son origine ne signifie que seigneurs et esclaves. Nés tous égaux, nous sommes demeurés tels; et nous avons donnés les dignités — à ceux qui

nous ont paru les plus propres à les soutenir.“ Voltaire war weder Republikaner, noch Revolutionär, noch auch Rechtsphilosoph; aber eben darum mag er uns als einen wichtigen Repräsentanten für die Meinungen derjenigen gelten, die mit ihm sich hüteten, zu den letzten Consequenzen ihrer eignen Grundsätze sich hinauf zu wagen. Ist er nun freilich unklar und unfertig, so treten zwei andre Männer desto entschiedener auf, die bald als die Wortführer des Egalitätsprincips anerkannt werden. Helvetius in seinem Buche „De l'Esprit“ vertritt den Gedanken, daß jene Gleichheit, in der alle Menschen sich bei ihrer Geburt befinden, auch eine geistige sei, und daß alle Unterschiede der Intelligenz wie der Bildung nicht auf innerer Verschiedenheit, sondern auf der der Erziehung beruhen: dieselbe Grundidee, die Voltaire nur, wie in den obenangeführten Stellen, von ferne und unentwickelt zu berühren wagte. Wie damit dem Egalitätsprincip ein Hauptgegner genommen wird, so wird durch Rousseau ihm der Hauptsporn zu einer gewaltsamen Entwicklung gegeben. Nicht das ist eigentlich das wesentliche Resultat seines Contrat social, daß er die Idee der Egalität in ihm als wahre staatsrechtliche und gesellschaftliche Basis anerkannte, obwohl sie durch die strenge Durchführung mächtig an innerer Gewißheit und Haltung gewann, denn jene Idee war weder wissenschaftlich neu, noch dem Volke selbst eine ungewohnte. Sein bedeutendster Einfluß liegt darin, daß er jeden von diesem Princip abweichenden factischen Zustand als auf dem bloßen Recht des Stärkeren beruhend angesehen wissen wollte. „Obeissez aux puissances“, ruft er aus. „Si cela veut dire, cedez à la force, le precepte est bon, mais superflu. Je vous reponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, mais toute maladie en vient aussi. — Qu'un brigand me surprenne — quand je pourrai soustraire la bourse, suis-je en conscience obligé de la donner? — Convenons donc, que force n'est pas droit, et qu'on n'est obligé d'obeir qu'aux puissances legitimes.“ Hier liegt das Band, das jenen Contrat social so eng mit der Revolution verknüpft. Denn ein Volk ist gegen sich selber aufrichtig; es will, wo es auf gewaltsame That sinnt, nicht blos den Zweck derselben gerechtfertigt wissen; ihm heiligt er nicht das Mittel. Es will zugleich einen Haltpunkt haben, die Gewalt als solche zu rechtfertigen, und gerade dieses wird ihm in dem Gedanken geboten, daß es, wenn die Zustände, die es angreift, auf der Gewalt beruhen, nur die

Gewalt der Gewalt, das Gleiche dem Gleichen entgegensetzt. Fast in allen Schriften, die einen lang nachhaltigen öffentlichen Einfluß haben, findet sich irgend eine Stelle, wo die Grundidee derselben in wenig Worte zusammengepreßt liegt, ohne daß der Verfasser selbst es wissen mag. Diese aber hebt das allgemeinere Publikum als die eigentliche Errungenschaft heraus, und verarbeitet sie selbstständig; und so ist es wohl nicht zu läugnen, daß der Contrat social sich dem französischen Volk in dem bedenklichen Satze resumirte: „Convenons donc, que force n'est pas droit."

— Auf diese Weise hat die französische Philosophie ihre erste wahrhafte That vollzogen, und die Idee der Persönlichkeit von dem abstracteren Gebiet auf das practische des Staatsrechts und der Gesellschaft hinübergeführt. Sich hier zum Gedanken der Egalität gestaltend, weist sie die Verwirklichung derselben als geistig möglich, und als rechtlich erlaubt nach, indem der Mangel des tieferen Eingehens auf den Inhalt jener Idee sie den Unterschied der Gleichheit des an sich Unbestimmten und des Bestimmten übersehen läßt. Indessen ist der Grundsatz ausgesprochen, und die erste philosophische Periode des Egalitätsprincips schließt sich mit dem Bewußtsein, daß der gegenwärtige Zustand und die Idee wie das von ihr bedingte Recht der absoluten Persönlichkeit in unauflöslichem Widerspruche stehen, der nur mit einer entscheidenden Negation des Bestehenden gelöst werden kann. Damit ist jener tiefe Gegensatz gegeben, mit dem die französische Gesellschaft der Revolution entgegenging.

Doch jenes Resultat selber gehört materiell scheinbar nur wenigen Personen an. Die Schriftsteller sind die unendliche Minderzahl der Leser, diese wiederum die Minderzahl des Volkes. Ist gleich das Princip revolutionär, so sind es doch nicht immer die Persönlichkeiten. Und diese Schriftsteller selbst stehen einander gegenüber, Voltaire gegen Helvetius, Helvetius gegen Voltaire, Beide gegen Rousseau. Wenn die Einheit dem Haupte fehlt, wo soll sie den Gliedern herkommen? Und wenn diese Einheit die nothwendige Bedingung einer Volksthat ist, wie mag man behaupten, daß die Revolution ihren Kern in jenen Werken gefunden, und daß es eben das Princip der Gleichheit ist, das sie der nächsten Zukunft als Keim einer furchtbaren Geschichte übergaben?

Aber das Volk, oder die Zeit, oder die öffentliche Meinung, wie man es nun nennen mag, steht eben darum so hoch, weil

es ihr gegeben ist, in allen bedeutenderen Erscheinungen sogleich den eigentlichen Grundgedanken herauszufinden und, unmittelbar die Wahrheit oder Unwahrheit dieses Princips erkennend, sich ihm hinzugeben oder es schweigend zur Seite liegen zu lassen. Grade auf den Mittelpunkt der Werke zugehend, ist es eben nur dieser Grundgedanke, den es als sein Eigenthum in Anspruch nimmt, und nach dem es den inneren Zweifel wie die äußeren Mißverhältnisse beurtheilt. Daher war es eben so natürlich als unvermeidlich, daß alle jene Schriften nicht blos Einen und denselben, sondern daß sie zugleich gemeinschaftlich einen gewaltigen Erfolg hatten. Denn allmählig war sowohl das Lastende als das Schimpfliche der öffentlichen Verhältnisse unerträglich geworden. Eine Aenderung war nothwendig, das fühlte jeder; aber diese Aenderung mußte so wichtig werden, daß man sie nicht dem Zufall überlassen konnte. Es mußte ein gemeinsames Princip in allen erweckt werden, was allen als Führer dienen könne. Dieses Princip aber durfte nicht blos das Staatsrecht im engern Sinne umfassen, sondern um zu genügen mußte es im Stande sein alle Seiten des gemeinsamen Lebens, der „Societé“ zugleich zu begreifen. Das war die Forderung der Zeit. Umsonst hätte man ein solches im Katholicismus gesucht; er selber hatte im Gebiete des geistigen Lebens das Gesetz der absoluten Unterwerfung unter das Gegebene eingeführt, wogegen man im gesellschaftlichen ankämpfte. So blieb nichts übrig, als die Philosophie; und hier fand sich in verhältnißmäßig vollendeter Gestalt grade das, wessen die Zeit bedurfte, das Princip der absoluten Persönlichkeit in der Form des Egalitätsrechts, ein Princip, dem keins an Bildsamkeit für die Entwerfung weitschauender Pläne und Wünsche, keins an Freigebigkeit für alle geistigen und materiellen Ansprüche des Einzelnen gleich kam. Was konnte davon die Folge sein, als die unbedingteste Hingebung an diesen neuen Gott mit seinem neuen Rechte?

So trat das Egalitätsprincip ins Volksbewußtsein über; nicht als eine Theorie, nicht als ein Glaubensartikel, sondern als die Grundlage der ganzen Weltanschauung des französischen Volks, gewonnen durch Ueberzeugung, gesteigert in seiner Intensivität durch die scharfen Gegensätze, die ihm rings entgegentraten, nirgends ernstlich bekämpft, ja nicht einmal in seiner ganzen Bedeutung erkannt, aber dennoch bestimmt, die nächste Zukunft Frankreichs zu gestalten. Was ferner geschieht, hat in ihm seinen

wahren Mittelpunkt; und noch gegenwärtig ist das allgemeine Bewußtsein im Wesentlichen auf derselben Stufe, von der aus es seine ganze Geschichte umstürzte, und eine vollkommen neue Welt auf den Trümmern der alten erbauen wollte. Wie sich nun dieser, noch schlummernde Gegensatz mit dem factischen Zustande wirklich gestaltete, zeigt uns die Revolution; daß aber von dem Augenblick an, wo jener Gedanke lebendig ward, ein Kampf auf Leben und Tod zwischen ihm und dem alten staatlichen und gesellschaftlichen Recht erstehen mußte, das brauchen wir nicht genauer darzuthun. —

III.

Die drei Constitutionen von 1791, 1793 und 1795.

1) Die Constitution von 1791.

Als sich am 5. Mai 1789 die États généraux, diese Crystallisation des öffentlichen Rechts, um den Mittelpunkt des Thrones versammelten, war es unmöglich zu sagen, was eigentlich die wahre und gemeinsam anerkannte Aufgabe der zusammengetretenen und doch einander so feindseligen Gewalten sein würde. Was jeder Stand nicht wollte, das wußte er genau; was er wollte, lag noch dunkel vor ihm. Den Thron trieb das unabweisbare materielle Bedürfniß einer Reihe der wichtigsten Zugeständnisse entgegen, während er selber sie gerne vermieden und etwa gemachte widerrufen hätte. Der Adel begann den Bürger zu fürchten, und hoffte ihn zu unterdrücken durch Schaustellung seines Glanzes und seiner Macht; die Geistlichkeit stand mit ihren hohen Prälaten auf der Seite der Aristokratie, blos mit der Ueberzahl ihrer Pfarrer auf der des Bürgerstandes. Der Bürgerstand selbst aber war der eigentliche Stamm der États généraux. Denn die äußerste Finanznoth hatte den Hof gezwungen, sie zu berufen; dieser aber sollte der Bürgerstand abhelfen. Daher war seine Bedeutung schon vor der Berufung der Reichsstände so groß, daß trotz Adel und Geistlichkeit Neker den Grundsatz durchfocht, ihn allein in gleicher Zahl mit beiden andern Ständen hinzustellen.

Auf dem, was er dachte und wollte, mußte daher der Ausgang dieses so lange gefürchteten und hingehaltenen Reichstages

beruhen; das fühlte er so gut, wie der Hof und die anderen Stände. Aber er hatte eine schwierige Stellung. Rings umgeben von der Pracht, den Ansprüchen und der physischen Macht derer, die ihm eine Niederlage bereiten wollten, eben weil er schon zu einem Kampfe fähig geworden, schien er fast begraben unter seinen Feinden. Wo sollte er, wenn es nun galt diesen Kampf zu beginnen, den Rückhalt finden, der ihm selber moralischen Muth, seinen Gegnern Achtung einflößen konnte?

Doch war dieser Rückhalt weder fern, noch schwach. Damals standen die Abgesandten des dritten Standes noch da als die Vertreter des ganzen Volkes, so weit es nicht adlig war; aus diesem ganzen Volke herausgewählt, aus städtischen Magistraten, Gerichtspersonen, Advocaten, Aerzten, Kaufleuten und Landbewohnern zusammengesetzt, trugen sie mitten in die starre und absolute Staatsverwaltung ihrer Zeit die Forderungen und Gedanken des Volkes hinein, in denen sie erzogen waren, und die auch sie als berechtigt anerkannt hatten. Sie wußten, daß jedes Wort, was sie aussprachen, jeder Schritt, den sie thaten, ein lebendiges und kräftiges Echo in ganz Frankreich finden würde; das gab ihrer Ueberzeugung den Muth, dessen sie bedurfte, um sich geltend zu machen, und diesem Muthe die innere Wahrheit, ohne die er nicht hätte dauern können.

Aber eben dieses innige Verhältniß der Gegenseitigkeit zwischen dem Volk und seinen Vertretern, und das dringende Bedürfniß, das diese fühlen mußten, sich auf die öffentliche Theilnahme stützen zu können, bedingte noch eine Folge, die den Gang der Entwicklung mehr wie alles andere gestaltete. Sollte das Volk für den Tiers-État stehen, so mußte dieser auch die Wünsche und Forderungen desselben in ihrem ganzen Umfange vertreten und keinen Schritt hinter dem zurückbleiben, was von ihm erwartet wurde. Das war eine ernstere Aufgabe, als die Bewilligung oder Verweigerung einiger Steuern; denn jene Forderungen standen schon damals auf einer Höhe, wo sie sich kühn mit dem Recht des Königs selbst zu messen wagten, und umfaßten mehr, als der Hof und der Adel sich gestehen mochten. Noch waren sie innerlich nicht entschieden oder schon bis zu ihren letzten Consequenzen fortgeführt; aber dennoch sind sie das Chaos, aus dem die neue Welt des französischen Volkes mit ihren furchtbaren wie mit ihren herrlichen Gestalten sich bildete.

Wir haben gesehen, wie die Idee der Berechtigung aller

Persönlichkeit sich in den Schriftstellern allmählig zu dem Gedanken der Egalität erhoben hat, und wie dieser Gedanke auf tausend Wegen in das öffentliche Leben hineinströmte. Das allgemeine Bewußtsein erfaßte ihn und bildete ihn aus; von der negativen Gestalt, in der er noch bei den Philosophen als Opposition gegen ihre damaligen Zustände auftrat, geht er im Volke allmählig zu einer positiven Form über; und aus der bloßen Verneinung der Vorrechte des Adels, des Absolutismus des Hofes, des Zwanges der Innungen entstehen nach und nach Forderungen; Forderungen, die für das öffentliche Bewußtsein nicht mehr auf bloßen Wünschen beruhen, sondern die die Nothwendigkeit ihrer Erfüllung in einem dieselbe absolut bedingenden Grundgedanken nachweisen. Eine solche Forderung aber, die das vermag, enthält in sich ein Recht; und wenn jener Grundgedanke der der Persönlichkeit ist, — oder des Menschen überhaupt, wie die Philosophen dieselbe bezeichneten, — so sind jene Rechte für die, die sie fordern, Menschenrechte. Hier ist nun die erste Form gefunden, in der das Egalitätsprincip Frankreich zu einer positiven Gestalt sich entwickelt hat; es ist der Punkt, wo der Gegensatz gegen die geschichtliche Bildung der Gesellschaft und gegen die geschichtlichen Rechte in derselben mit einem bestimmten und inhaltreichen Grundgedanken auftreten lernt. Und schon ist dieser Grundgedanke der Mittelpunkt im Leben des ganzen Volks; was durch das Volk Kraft und Hülfe haben soll, muß es in diesem Gedanken suchen. Daher sind von vorne herein die Mitglieder des Tiers-État nicht blos Vertreter der Nichtadligen gegen die Adligen, des Unterthans gegen den Regenten; ihr Ziel liegt ferner. Sie sind, so wie sie auftreten, revolutionär; sie wollen die Droits de l'Homme zur alleinigen Herrschaft bringen, und sie müssen es wollen, um Vertreter ihres Volkes zu bleiben. Das ist die wahre Idee des Tiers-État, den der König berief, um wie er meinte einige Finanzangelegenheiten in Ordnung zu bringen.

Damit ist es denn unvermeidlich, daß nicht die ersten Acte dieser Versammlung sogleich an dem ganzen Staatsgebäude rütteln, was sich noch vor ihren Augen entfaltet. Der wahre Kampf, den man aufgerufen, läßt nicht auf sich warten. Der Tiers-État erklärt schon am 17. Juni sich für die eigentliche Nationalversammlung; er leistet im Angesicht des zornigen und bewaffneten Hofes den Schwur des Jeu de Peaume; die Geistlichkeit ver-

bindet ſich mit ihm, und am 23. Juni wagt er es, geradezu dem König ſeine Souverainetät abzuſprechen. Es gelingt; und von dieſem Augenblick an iſt die Revolution begonnen. Paris empört ſich, die Baſtille wird zerſtört; die Vertreter des Tiers-État erheben ſich zur Assemblée Constituante, und in der Nacht des 4. Auguſts bricht der begeiſterte Muth des aufgeregten Volks mit Einem Schlage alle altgeſchichtlichen Privilegien der Provinzen, ihre rechtliche und adminiſtrative Individualität nieder, um die abſolute Centraliſation und die Gleichheit aller Theile Frankreichs in einem neuen Staate zu verwirklichen.

Betrachtet man aufmerkſam den inneren Gang der Entwicklung, dem die Verhältniſſe ferner gefolgt ſind, ſo ſieht man, daß von dieſem Punkt bis zur Vollendung der erſten Conſtitution oder der Auflöſung der Assemblée Constituante wenig poſitive Schritte vorwärts geſchehen. Die Zeit vom 4. Aug. 1789 bis zum 1. Oct. 1791 füllt im Weſentlichen der Kampf gegen das Königthum aus; in Beziehung auf die Verfaſſung geſchah nur das, was vor allem nöthig war, die Geſtaltung der allgemeinen Ideen des Volks zu der beſtimmten Form eines Reichsgrundgeſetzes. Während jener Kampf mehr und mehr in die Hände der Proletarier überging, bildete die Assemblée Constituante die Conſtitution aus; und als ihre Zeit abgelaufen war, konnte das Volk ſeinen faſt vollſtändigen Sieg, ſeine Vertreter eine vollendete Verfaſſung der nächſten Zukunft als Reſultat übergeben.

So ſind wir denn, mag man nun das Jahr 1789 oder 1791 hinſtellen, dennoch bei der näheren Frage angelangt, was denn nun der Inhalt jener Idee der Menſchenrechte, die Baſis aller Bewegungen, im genaueren bildete. Es iſt klar, daß es faſt unmöglich iſt, Rechenſchaft von dem Volke ſelbſt zu fordern; wir müſſen ſie in der Conſtitution ſuchen; und dieſe letztere erhält eben dadurch, daß in ihr jener Gedanke ins Einzelne hinüber geführt iſt, ihre wahre Bedeutung. Indeſſen läßt ſich aus der bisherigen Entwicklung mit Beſtimmtheit die Richtung erfaſſen, in der ſie auftreten muß; und dieſe Richtung iſt es, die der Conſtitution von 1791 in der Geſchichte des Egalitätsprincips ihren Platz anweiſt.

Was waren, wenn wir auf den vorherigen Abſchnitt einen Blick zurückwerfen, die tieferen Widerſprüche des Zuſtandes mit der Idee der Gleichheit aller Perſönlichkeit? Drei Punkte ſtellen ſich heraus, bei denen es nicht blos um eine theilweiſe, ſondern

um eine radicale Reform zu thun ſein mußte; zuerſt die Gleichheit in Beziehung auf den Staatswillen, die eine neue Verfaſſung forderte; dann die Gleichheit in der Geſellſchaft, die der Unterſchied der Stände negirte; endlich die Gleichheit der Arbeit, die alles Zunftweſen aufhob. So mannichfache beſondre Formen auch die Idee der Droits de l'Homme annahm, jene Punkte bildeten die Hauptſache, und mußten ſie dem Weſen des Princips nach bilden. Daher ſtehen ſie an der Spitze der ganzen Conſtitution, ein Beweis, daß ſie es ſind, die ihren eigentlichen Ausgangspunkt enthalten.

Die berühmte erſte „Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen“ vom 3. Sept. 1791 beginnt daher:

„Les representants du Peuple Français constitués en assemblée nationale, considerant que l'ignorance l'oubli ou le mepris des droits de l'Homme sont les seuls causes des malheurs publics, ont resolu d'exposer dans une declaration solennelle les droits naturels, inaliénables et imprescriptibles de l'Homme. —

Art. I. Les Hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondés que sur l'utilité commune.

In dieſem kurzen Satze ſind im Weſentlichen ſchon die Conſequenzen enthalten, die in der Conſtitution weiter ausgeführt werden. Wie entſchieden aber dieſelbe gerade gegen Stände und Innungen ſich erhebt, zeigt der Beginn, wo allen organiſchen Geſetzen als Grundlage folgende Artikel vorangeſtellt werden:

Il n'y a plus noblesse, ni pairie, ni distinctions hereditaires, ni distinctions d'ordre, ni regime feudal, ni justice patrimoniale, ni aucun des titres, denominations et prerogatives qui en derivaient, ni aucun ordre de chevalerie, ni aucune des corporations ou decorations pour lesquelles on exigait des preuves de noblesse, ou qui supposaient des distinctions de naissance, ni aucune autre superiorité, que celle des functionnaires publics dans l'exercice de leurs fonctions.

An dieſe vollkommene und radicale Aufhebung aller Standesunterſchiede ſchließt ſich unmittelbar das zweite nicht weniger wichtige Princip:

Il n'y a pour aucune partie de la nation, ni pour aucun

individu aucun privilége ni exception au droit commun des Français.

Il n'y a plus ni jurandes, ni corporations de professions, arts et metiers.

Den dritten Punkt entſcheiden endlich zwei Artikel, die gleich klar und gleich radical ſind.

Tit. III. A. 1.: „La souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible: elle appartient à la nation. Aucune section du Peuple, ni aucun individu, ne peut s'en attribuer l'exercice.

Tit. I. A. 1.: „Tous les citoyens sont admissibles aux places et emplois, sans autres distinctions que celle des vertus et des talens.

Es iſt zu leicht, alle dieſe Grundſätze auf das Egalitätsprincip zurückzuführen, als daß wir uns dabei aufhalten ſollten. Jetzt aber ſind ſie als förmliche Geſetze ausgeſprochen; die Forderung des Volkes hat dadurch eine rechtliche Wirklichkeit erhalten, und die Vernichtung der Unterſchiede durch Alleinherrſchaft, Stände und Zunftweſen iſt das Grundgeſetz des Staats geworden. Das war es, was man von der Constituante wollte, und das hat ſie durchgeführt. Bis zum letzten Augenblicke blieb ihr daher das Volk und die öffentliche Stimme treu, und überhäufte ſie mit Lob und lebendiger Theilnahme. Auf jenen Principien nun war es nicht ſchwer, ein ihnen entſprechendes ausgeführtes Staatsrecht zu erbauen. Die Conſtitution enthält es und hat in ihm die Grundlage für ihre Nachfolgerinnen gegeben. Die activen Bürger bilden primäre Verſammlungen; in dieſen werden die Wähler für die geſetzgebende Gewalt gewählt, die den König als executive mit blos ſuſpenſivem Veto zur Seite haben. Die Souverainetät gehört wirklich der Nation; was der höchſte Wille will und thut, iſt wirklich nur ein Wollen Aller. Jedem ſteht es vollkommen frei, durch inneren Werth und eigene Talente zu jeder Stufe des Staats ſich hinanzuarbeiten, wenn er Luſt hat, ſeine Mühe daran zu ſetzen. Hier iſt für die Perſönlichkeit nirgends eine Schranke, die ſie bände, nirgends angeerbte Titel und Vorzüge, die ihr eine unerreichbare Bedingung ihrer Geltung wären. Kann es für das Egalitätsprincip eine vollkommnere Verfaſſung geben?

Wir möchten wünſchen, daß der Leſer, dem jene Conſtitution ja nicht unbekannt ſein wird, ſie grade von dieſem Ge-

ſichtspunkt aus einmal feſt ins Auge faſſe. Denn der Satz liegt nahe, daß, wenn ſie wirklich aus dem Egalitätsprincip hervorgegangen iſt, ihre Dauer wie ihre wahre innere Vollendung eben nur darauf beruhen kann, daß ſie in der That ganz und nach allen Seiten hin jenem Princip entſpricht. Dieſes letztere iſt noch lebendig und kräftig, und bildet und reizt das Volk, während ihm jene Conſtitution als die höchſte Form ſeiner Menſchenrechte übergeben wird. Enthält ſie vollſtändig die Entwicklung derſelben, ſo iſt durch das Volk ein Umſturz ihrer Geſetze nicht möglich. Findet ſich dagegen ein Punkt, wo beide auseinander treten, wenn auch ſcheinbar nur um eines Schrittes Breite, ſo iſt der Kampf gewiß, und wiederum ein Kampf auf Leben und Tod. Denn jene Zeit war nicht geſchaffen, nach Vermittlungen ſich umzuſehen, auf die ſie ja hätte warten müſſen. — Ein Kampf aber entſtand; er erſtand faſt unmittelbar mit der Auflöſung der Constituante, und endete mit der Vernichtung der theuer erkauften und mit Ruhm und Liebe überdeckten Verfaſſung. Wie war ein ſolcher Erfolg nach ſolchen Erfolgen möglich? Darf man ſich, wo das ganze Volk noch gährt, hinter Perſönlichkeiten flüchten, um die Hebel der Geſchichte zu ſuchen? Gewiß, ſie waren von dem mächtigſten Einfluß; aber die Kraft der Bewegung war ſo groß, daß für ſelbſtſtändige Eigenthümlichkeiten neben ihr kein Platz war. Wer nicht in ihr ſtand, ging zu Grunde oder floh. Darum muß uns jene Bewegung ſich ſelber erklären.

Und jene Bewegung war in ihrem tiefſten Grunde der Stolz, den der Glaube an die Gleichheit der Menſchen und die daraus erfolgenden Menſchenrechte geweckt und genährt hatte. Wenn ſie ſich nun gegen ihr eignes erſtes Erzeugniß wendet und es zerſtört, wo anders kann da der Widerſpruch liegen, als in dem Reſultat und ſeinen Gründen? Es iſt kein Drittes möglich; das ganze Princip der Gleichheit war nicht vollendet in der Conſtitution von 1791. Vieles hatte ſie gethan, ſehr vieles; aber nicht Alles, und das war ihr Unrecht. Sie hatte ihre Geſetze auf die Idee des Bürgerſtandes allein gegründet, während es ſchon eine furchtbare Claſſe der Proletarier gab, zu der ſie ſich nicht hinwandte; und das war ihr Irrthum. Die Entwicklung jenes Princips in der öffentlichen Meinung und das Emportauchen dieſer Claſſe im öffentlichen Leben waren die Klippen, an denen ſie ſcheiterte. Und dies hat uns das Folgende zu zeigen.

2) Die Constitution von 1793.

Unter allen den Siegen, die die Assemblée constituante über ihre Gegner erfocht, ist die völlige Vernichtung alles Adels und alles Zunftwesens, wie aller Leibeigenschaft, wenn nicht absolut der wichtigste, so doch jedenfalls der entschiedenste. Beide Schranken in der Gesellschaft haben sich nie wieder erheben können; die tausend Unmöglichkeiten, mit denen sie den vorwärtsdringenden Werth der Einzelnen umgaben, sind für immer aufgehoben, und zwar so gründlich, daß keine folgende Constitution es möglich erachtet, ihre Aufhebung noch einmal in die Declaration des droits de l'Homme zu sichern. Auf diesem Gebiete konnten die Revolution und das Egalitätsprincip ihre Arbeit wohl vollendet nennen.

Dem neuen Streit, der sich um die Constitution von 1791 erhob, blieb daher kein anderes Feld, als der Staatswillen und das Verhältniß des Einzelnen zu demselben. Und allerdings zeigte es sich bald, was man eigentlich wollte, oder wollen mußte.

Die Idee des Staats, die denselben als einen Contrat social setzt, muß als die letzten und Grundbestandtheile desselben alle diejenigen anerkennen, die eben einen Vertrag schließen können. Das aber sind die großjährigen Persönlichkeiten als solche, unabhängig von irgend einem äußeren Verhältniß; ohne dieses wären sie nur unterworfen, mithin Sclaven. Demnach besteht der Staat aus allen seinen mannbaren Mitgliedern. Nimmt man nun durch das Princip der Egalität die Möglichkeit hinweg, daß Einzelne den Staatswillen in sich concentriren können, und spricht mit der Constitution von 1791 den Satz aus: „La souveraineté appartient à la nation", so ist die nothwendige Consequenz hiervon der Grundsatz, daß alle erwachsenen Staatsmitglieder einen Theil an dieser Souverainetät haben müssen.

Es ist leicht, durch das bloße Princip der Egalität zu derselben Forderung zu kommen. Derjenige im Staate, der auf keine Weise einen Antheil an dem Staatswillen hat, ist dem, der einen solchen besitzt, absolut untergeordnet. Die Verwirklichung der Idee der Gleichheit setzt daher nothwendig eine Verfassung, in der niemand von jener Theilnahme ausgeschlossen ist.

Die Idee der Egalität hat gleichfalls eine zweite Consequenz, die der Grund mancher furchtbaren Erscheinung nicht blos während der ersten Revolution geworden ist. Geht aus dem Obigen

die Republik als einzig mögliche Staatsform hervor, so geht durch diese wieder die Idee eines Königthums unter.

Mit diesen beiden Folgerungen aus dem Egalitätsprincip tritt nun das Jahr 1792 und 93 der Constitution von 1791 gegenüber. In wie weit entspricht sie ihnen? Was zuerst das Königthum betrifft, so hält sie es so aufrecht, daß der König weder König in einem Königreich, noch der Inhaber der executiven Gewalt in einer Republik ist. Seine Stellung und seine Rechte widersprechen sich selber, wie der Idee der absoluten Gleichheit. Hier war daher dem schon nahenden Kampfe sein erster Kampfplatz angewiesen. Das Ende ist bekannt; und wir brauchen die Geschichte des Königthums während der Republik nicht genauer zu verfolgen.

Mehr aber dem eigentlichen Volke zugewendet, erhebt sich jetzt die Frage, auf welche Weise die Constitution von 1791 den Staatswillen unter die Nation vertheilte. Die Vermittlungen, durch die der Einzelne nach ihr am allgemeinen Willen Theil nimmt, sind die Assemblées primaires, die Assemblées électorales und die Représentants. Die vollkommne Gleichheit aller Personen hätte eine unbedingte Theilnahme an diesen Instituten jeder Person zugestehen müssen. Allein so weit geht die Constitution nicht. Zuerst stellt sie den Begriff des „Citoyen actif" auf. Der Vollbürger, sobald er solcher anerkannt ist, wählt in den Assemblées primaires den Electeur, und kann von diesem wieder zum Représentant gewählt werden. Der Idee der Persönlichkeit nach mußte jeder, der volljährig, ansässig und beeidigt ist, Vollbürger sein. Hierzu aber fügt die Constitution (T. III. C. II. A. 2.) noch die Bedingung: Citoyen actif ist, wer an irgend einem Orte des Reichs eine directe Contribution, die dem Werthe dreier Arbeitstage gleichkommt, bezahlt, und die Quittung dafür vorzeigt. Damit ist denn der Begriff des Weltbürgers abhängig gemacht von einem Moment, das nicht wie die Volljährigkeit u. s. w. in der Persönlichkeit selbst liegt. Vollkommen ausgeschlossen von aller thätigen Theilnahme am Staatsleben ist mithin der Nichtbesitzer, der Arbeiter, der jene rein äußerliche Bedingung nicht zu erfüllen vermag, gleichviel, ob er sonst in sich alle Intelligenz und alle persönlichen Eigenschaften vereint, die ihn der höchsten Ehren würdig machen. Gleich sind nicht mehr die Persönlichkeiten, sondern nur die, die ein bestimmtes Quantum besitzen. Damit ist eine absolute

rechtigung ihm nicht zugeben; sie muß, so lange sie auf ihrer Basis beharrt, — der Idee der abstracten Persönlichkeit, — eben diese gegen alle seine Unterschiede geltend machen. Dann aber hatte die Revolution das bewaffnete Proletariat erzeugt, jene Banden, die stets dem Wildesten sich als treues Werkzeug überlieferten, und dadurch ihn zwangen, ihre Ansprüche in der Ständeversammlung geltend zu machen, während sie ihn mit dem Degen in der Faust unterstützten. Sie waren es, die in diesen furchtbaren Zeiten die Gewalt hatten und gaben, und denen dennoch gesetzlich das Recht der Theilnahme an derselben abgesprochen war. Faßt man beide Momente zusammen, so ist ihr Resultat einfach; es konnte nur die Verfassung sich erhalten, die der einzelnen Persönlichkeit als solcher mit jeder anderen gleiche Theilnahme am Staatsrecht zugestand; jede andre stand mit den Ansprüchen der Zeit auf der einen, mit den Zuständen derselben auf der anderen Seite in Widerspruch. So kurz dieser Satz ist, so ist er es dennoch, in dem sich der Inhalt zweier fürchterlicher Jahre der Revolution in einen kurzen Gedanken zusammendrängt.

Auf diese Weise war die Kraft der Constitution von 1791 von vorneherein untergraben; sie brach zusammen bei dem ersten kräftigen Stoße, der zu kommen nicht zauderte. Der König fiel, die Republik erstand; der Sansculottismus war das Loosungswort der Zeit, und auf seinen blutigen Händen trug er den Mann des Schreckens der Dictatur entgegen. Denn Robespierre war es, von dem das niedere Volk die Verwirklichung aller seiner Wünsche hoffte; und selbst die öffentliche Meinung schien eine Gesellschaft möglich zu machen, in der der Besitz als gleichgültiges und einflußloses Moment neben der Persönlichkeit lag. Alles nannte sich Bruder und Bürger, man grüßte sich — ja man unterschrieb officiell: „Salut et Fraternité“, man träumte von Sparta und Cincinnatus, man wollte ein neues Lacedämon errichten, wenn auch ohne seine Heloten, und selbst Danton, der hochgefeierte, gefürchtete, gewaltige Danton, der Mirabeau des Terrorismus, mußte es sich ernsthaft vorwerfen lassen, daß er einst für ein Frühstück einige zwanzig Franken gegeben. Wie konnte da ein Gesetz bestehen, das dem, den man Bruder nannte, nicht erlaubte an den Wahlen Theil zu nehmen? Das Recht von 1791 war in der Glut des damaligen Lebens rasch gealtert; in zwei Jahren hatte es das Schicksal, das sonst nur Jahrhunderte bringen,

erreicht. Man forderte eine neue Constitution; sie erschien, aus Robespierre's Händen hervorgegangen, am 24. Juni 1793.

Was nun diese Constitution zu einer eigenthümlichen machte, ist leicht zu ersehen. In allem Uebrigen, das Königthum ausgenommen, behielt man das Frühere; aber das Recht des Einzelnen ward geändert. In ihr giebt es keine zwei Wahlcollegien, die Urversammlungen von circa 200 Bürgern zusammentretend zu Wahlkörpern von 39,000 bis 41,000 Bürgern wählen unmittelbar einen Deputirten. (A. 23.) Citoyen ist jeder, der seit sechs Monaten in einem Canton wohnt, ohne irgend einen Unterschied; ja der Begriff des Citoyen actif findet sich nirgend vor. So ist die letzte Scheidewand gefallen, die noch zwischen dem Homme und dem Citoyen in der Constitution von 1791 sich erhalten hatte. Hier sind sie vollständig identisch geworden, und der Grundgedanke des ganzen neuen Staatsrechts faßt sich damit zusammen in dem Artikel 7: „Le peuple souverain est l'universalité des citoyens français" und in dem Artikel 21: „La population est la seule base de la representation nationale."

Damit scheint denn nun das Egalitätsprincip seinen höchsten Punkt erreicht zu haben. Denn was der Proletarier will, hat er vollkommen erreicht; er steht dem Reichen, dem Adligen, dem Gebildeten gleich, und nirgends, so weit er blickt, erscheint ihm eine Schranke. Fast ist es, als ob hier die Geschichte der Gleichheit auf ihrem Gipfel angelangt, zurückkehren, und von jetzt an nur rückwärts schreiten müßte.

Man hat die Constitution von 1793 eine unmögliche genannt. Soll das heißen, daß sie factisch unmöglich ist, so würde nichts leichter sein als einen factischen Gegenbeweis zu liefern, obwohl sie selber nie in Ausführung gesetzt ward. Man hat sie rein auf die Persönlichkeit Robespierre's zurückführen wollen; allein er hätte keine andre geben können, und sie fiel nicht mit seinem Tode. Es ist ein anderes Moment, das ihr den Weg zur dauernden Verwirklichung verschloß. Werfen wir einen Blick zurück auf den Besitz, so sehen wir, wie er in der Constitution von 1791 in seiner Bedeutung zwar sich geltend gemacht, aber nicht begriffen war. In der Constitution von 1793 dagegen ist er absolut zur Seite geschoben; es ist ihm sein Einfluß gänzlich negirt, aber es ist dieses eben nur eine Negation, die nicht die Richtigkeit des Negirten erkennt, sondern sie rein materiell verneint. Beide Constitutionen gehen über das Wesen des Besitzes

hinweg, und gelangen daher beide zu Resultaten, die nur in ihrem Unrichtigsein gleich sind. Darum ist denn gleichfalls die letztere eine unwahre zu nennen; unwahr nicht dadurch, daß sie ihr Grundprincip, die Egalität, nicht durchführte, sondern dadurch, daß sie den Besitz nicht mit ihm zu versöhnen wußte. Denn der Besitz ist nun einmal ein wesentliches Moment im Staate, und keine Verfassung hat je ein solches ungestraft übersehen. Er rächte sich, langsam für jene Zeit, aber sicher. Nicht blos der Terrorismus fiel; mit ihm wären blos Persönlichkeiten gefallen. Sondern es fiel jene Constitution selber, und mit ihr ihr eigentliches Lebensmoment, der Gedanke, die Persönlichkeit als solche getrennt vom Besitze zur Geltung bringen zu wollen. Das ist das wahre und dauernde Resultat der Zeit der Schreckensherrschaft, und wie in der Constitution von 1791 die allgemeine Idee des Besitzes gewonnen ward, so erhob sich aus der Constitution von 1793 die Ueberzeugung, daß das Egalitätsprincip nicht bei der abstracten Persönlichkeit stehen bleiben könne. Deshalb darf man diesen Versuch den Wendepunkt jenes Princips nennen. Ueberzeugungen ändern sich aber langsam und in der Stille; man wird daher nicht eine plötzliche äußere Erscheinung als Manifestation einer neuen Richtung suchen wollen. Die neue Gestalt der Idee der Gleichheit bedurfte selbst in Frankreich der Jahre, um zu reifen, doch zögerte sie nicht, ihr Dasein zu zeigen; und diese neue Gestalt ist es, die noch gegenwärtig dem Verhältniß der Volksklassen zum Grunde liegt.

Wir erinnern nochmals, daß wir nur Eine Seite jener in sich so unendlich reichen Zeit aufzufassen haben. Es wird diese Aufgabe dem denkenden Leser erklären, weshalb wir nicht anstehen, eben diese Seite als den eigentlichen Mittelpunkt der ganzen Revolutionsgeschichte herauszuheben.

3) Die Constitution von 1795.

Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, daß der Untergang der Constitution von 1793 unmittelbar als Grund oder auch nur als Folge ein Bewußtsein über jenen Gegensatz der Idee des persönlichen Besitzes und der persönlichen Gleichheit gehabt hätte. Der größten Mehrzahl war er nichts, als eine Consequenz des Sturzes der Schreckensherrschaft, und selbst den Denkenden mochte er damals nur ein Beweis für die allgemeine negative Behauptung gelten, daß man auf das abstracte Egalitäts-

princip keine Verfaſſung gründen könne, denn ſelbſt Robespierre ahnte wohl wenig von der tieferen Bedeutung des Eigenthums, und die Conſtitution ſteht keinen Augenblick an, im Art. 2. als „natürliches und unverjährbares Grundrecht des Menſchen" ſein Eigenthum, im A. 19. deſſen Unverletzlichkeit anzuerkennen.

Das was jenen Zweifel daher erſt erwecken konnte, war das wirkliche Wiedererſcheinen des Beſitzes und ſeines Einfluſſes in Staat und Geſellſchaft. Die öffentliche Ruhe trat allmählig wieder ein, und jetzt konnte es allerdings nicht ausbleiben, daß der Reichthum ſich als Herrſcher allmählich neben die ihm untergeordnete Armuth ſtellte.

Wie ſich dieſe beiden Elemente nun im Volksbewußtſein geſtalteten und das fortdauernd lebendige Egalitätsprincip ausbildeten, wollen wir im folgenden Abſchnitt genauer bezeichnen. Bis zum Ende der eigentlichen Revolution aber hat das letztere ſeine beſtimmte Richtung auf das Recht der Theilnahme am Staatswillen nicht verlaſſen, die es einſchlug, als Stände und Zunftweſen von ihm überwunden waren. Hier müſſen wir ihm daher folgen bis zu dem Punkt, wo für die ganze Folgezeit ſeine Grundform ihm gegeben ward, und dieſer Punkt, der Beginn einer neuen Geſchichte des öffentlichen Rechts Frankreichs, iſt die Conſtitution vom 22. Auguſt 1795.

Das Directorium war damals die einzige Hoffnung des Landes. Die Verfaſſung von 1791 war umgeſtürzt, die von 1793 war unmöglich. So mußte daſſelbe denn zur dritten Conſtitutionirung Frankreichs innerhalb fünf Jahren ſich entſchließen. Dieſe Conſtitution von 1795 hat drei Punkte, die ihre Eigenthümlichkeit bilden neben dem was ſie mit beiden andern gemein hat. Zuerſt als nur ihr gehörend, die Form der höchſten Gewalt im Directorium, Rath der Alten und Rath der Fünfhundert; dann als Grundidee des ganzen Staatsrechts die Aufrechthaltung der Republik aus der Conſtitution von 1793; endlich aber als Baſis für die Berechtigung der Theilnahme der Einzelnen an der republikaniſchen Gewalt den Unterſchied des Citoyen actif von dem bloßen „Bürger", und die zweifachen Wahlcollegien aus der Conſtitution von 1791.

Worauf aber beruht nun dieſer aufs neue erſtehende Unterſchied der Berechtigten und Unberechtigten? Die Urſache, die die Verfaſſung von 1793 ſtürzte, giebt uns den Inhalt desjenigen

Grundgesetzes, das ihr folgte. Es ist der Besitz, der wiederum die Classen der Bürger trennt, und dessen Maaß die öffentliche Abgabe ist. Zwar ist der Citoyen actif so weit gefaßt, als er gefaßt werden konnte; es bedarf dazu nach T. II. A. 8. nur einer Contribution directe überhaupt; aber es bedarf doch einer solchen. Die Wähler aber müssen schon in Städten über 6000 Einw. ein Einkommen von 200 Tagesarbeiten, in Städten darunter, wie auf dem Lande, ein Einkommen von 150 Tagesarbeiten besitzen. Hier erscheint uns wesentlich das Recht der Constitution von 1791.

Dennoch ist die gegenwärtige von einer durchaus verschiedenen Bedeutung für ihre Zeit. Sie ist eben dadurch, daß sie nicht wieder angegriffen wird, der bestimmte Beweis, daß die Frage von jetzt an entschieden verneint ist, ob der Besitz als solcher für das staatliche Recht der Einzelnen ohne Einfluß bleiben solle. Das ist ihr eigentliches Resultat in der Geschichte des Egalitätsprincips, ja in der der französischen Verfassungen überhaupt. Und hieran schließen sich nun unmittelbar zwei Sätze, die uns die allgemeine Gestalt der folgenden Bewegungen auf diesem Gebiet erklären. Zuerst erkennt von jetzt an das ganze französische Staatsrecht in allen seinen Entwicklungen bis zur Gegenwart fortwährend den Grundsatz an, daß die Theilnahme der Bürger an der Staatsverwaltung nothwendig von irgend einem bestimmten Maaße des Besitzes abhängen müsse; daß davon die Constitution vom 13. Dec. 1799, das organische Senatus-Consulte vom 18. Mai 1805 Ausnahmen machen, kann man nicht sagen, weil in ihnen eben dem Volke neben Napoleon überhaupt kein Recht zugestanden wird. Die Charte von 1814 und die Charte von 1830 dagegen erkennen jenes Princip an. Die Entwicklung findet im Grundsatz selber nicht mehr statt, nur in der Größe des Maaßes; und deshalb haben wir im Wesentlichen diesen Theil der Geschichte mit der Constitution von 1795 geschlossen.

Dann aber zeigt sich ein zweites. Indem das Moment des Besitzes beginnt, die Gränzen seiner ganzen Bedeutung allmählig zu erreichen und auszufüllen, fängt zugleich das Egalitätsprincip an, diesem seinem neuen Feinde mit einem allmählig erwachenden Bewußtsein sich zuzuwenden, und über sein eigentliches Verhältniß zu ihm sich klar zu werden. Damit wechselt es nicht blos den Gegner, sondern zugleich den Kampfplatz; war es früher die Staatsgewalt, in der es sich versuchte, so ist es jetzt die Gesell-

ſchaft. Es erkennt, daß es, um das Ziel, jene wirkliche Gleichheit aller Perſon in allen Verhältniſſen zu wollen, zuerſt die nothwendige Bedingung derſelben wollen muß, die Gleichheit des Eigenthums. Dadurch beginnt nun der Nichtbeſitzer ſich dem Beſitzer, der Einzelne ſich dem Einzelnen gegenüber zu ſtellen; das Proletariat erhält einen neuen Ausgangspunkt für ſeine Hoffnungen und Beſtrebungen, und es erhebt ſich langſam und ſicher das, was Louis Blanc treffend als den Charakter der Gegenwart Frankreichs bezeichnet, ein Kampf im Herzen der Geſellſchaft.

IV.

Gegenſätze in der Geſellſchaft Frankreichs nach der Revolution.

Niemand wird behaupten, daß das Eintreten der Ruhe unter dem Directorium eine That dieſer neuen Staatsgewalt, oder eine unmittelbare Folge der Verfaſſung von 1795 und ihrer Vortrefflichkeit geweſen ſei. Es iſt bekannt, wie ſchwach und zum Theil einflußlos beide im öffentlichen Leben daſtanden. Dennoch hatten die Bewegungen ihr Ende erreicht, ohne daß eine äußere Gewalt ſie bezwungen. Der Grund einer ſolchen Erſcheinung kann daher nur in innern Urſachen geſucht werden.

Wenn nach einem gewaltigen Sturme plötzlich eine Ruhe eintritt, und es nicht die Stille der Erſchlaffung iſt, die ſich über den Kampfplatz der Kräfte und Leidenſchaften legt, ſo iſt ſie ein ſicheres Zeichen, das ſich ein Neues vorbereitet. Allerdings gab es nach dem Terrorismus noch Empörungen gegen die Staatsgewalten; aber es waren nicht mehr Empörungen des Volkes. Die Maſſe, dieſes ſo lebendige und furchtbare Weſen, blieb äußerlich theilnahmlos bei allem was verſucht und unterdrückt ward. Schon war ein bisher unbeachtetes Element in der Geſellſchaft zu ſeiner ſelbſtſtändigen Bedeutung gekommen; das Volk ſah es vor ſich erſtehen, erblühen und gewaltig werden. In ihm ſchlummerte die Frage, die die nächſte Zukunft zu löſen hatte, und ſie war es, der ſich die arbeitende Theilnahme und das Bewußtſein der Mehrheit allmählig zuwandte.

Das Princip der Nivellirung aller Unterſchiede gilt für den Einzelnen nur bis zu dem Punkt, wo er die Möglichkeit erſieht, ſich

selber über alle anderen zu erheben. Dieses Gesetz des Lebens verläugnet der Mensch weder im Staat, noch in der Gesellschaft, weder in der Revolution noch im Frieden. So wie die Schranken gebrochen und die freie Bahn allen eröffnet ist, stürzen sie vorwärts, jeder für sich an die Erreichung des Zieles denkend. Dieses Ziel erscheint als ein tausendfaches, für jeden in anderer Gestalt und mit anderem Reiz; dennoch ist es seinem Wesen nach nur Eins, und Ein Wort bezeichnet es vollkommen. Es ist die Geltung unter den Nebenstehenden.

Die Revolution hat nun für Staat, Gesellschaft und Arbeit alle Unterschiede aufgehoben. Sie hat damit das Feld eröffnet, auf dem jetzt die Kräfte sich versuchen mögen. Die Zeit des unmittelbaren Kampfes ist vorbei; und dieser Kampf hatte keinem erlaubt, allein zu stehen.

Jetzt aber trat Ruhe ein; der Einzelne bedurfte nicht mehr der Partei, und ward nicht mehr gezwungen, seine Kraft für ihren Sieg, seine Sicherheit für ihre Haltung zu opfern. Die Ruhe eines starken Gouvernements überläßt den Einzelnen sich selber; das ist ihr Segen. Jener aber beginnt in demselben Augenblick mit allen anderen Einzelnen einen Kampf um den Vorrang der Geltung in der Gesellschaft.

Wo nun aber in einer Gesellschaft keine objectiven Bestimmungen sind, die dem Einzelnen seine Stellung oder seine Richtung anweisen, da kann auch nur ein an die Persönlichkeit als solche geknüpftes Moment ihm jenen ersehnten Vorrang geben. Dieses Moment wird es demnach sein, nach welchem alle trachten; es wird dasselbe die Basis der gemeinsamen Bewegung und den Charakter der Zeit bilden, in der wir jene sich erheben sehen.

Das ganze französische Volk theilt sich unter Napoleon in zwei Theile, die allmählig immer bestimmter auseinandertreten, das Heer, und die bürgerliche Gesellschaft. Was im Heere jenen persönlichen Vorrang gab, ist uns selbst geschichtlich noch nahe; es ist jene Tapferkeit, die den Glücklichen bis zu den höchsten Stufen, ja bis zu Thronen zu führen vermochte. Daher war sie es, nach der die Tausende rangen, die Napoleon über die Gränzen seines Reiches führte. Doch haben wir nicht die innere Entwicklung dieser Tapferkeit, die auch ihre Geschichte hat, zu verfolgen.

Allein wo sollen wir jenes Moment in der Gesellschaft im engeren Sinne finden? Es ist nicht mehr eine höhere Stelle in

der Staatsverwaltung; denn sie gewährte nur das Recht, ein mehr verantwortliches Werkzeug zu sein. Es ist gleichfalls nicht die Bedeutung, die sich der kühne Redner oder der geistreiche Schriftsteller zu erringen vermögen; denn die „unverjährbare Freiheit" der Rede und des Gedankens war „begraben unter Waffenglanz." Was blieb da denen übrig, die nun einmal heraus wollten aus dem Kreise des Alltäglichen, und über ihren Mitbürgern nach einem Platze suchten? Es gab nur Ein Mittel, ein Mittel, das gewaltig und doch nicht revolutionär, unterwürfig und doch bedeutend ist; das war der Besitz. Von ihm durfte man alles erwarten, was unter solcher Herrschaft der Einzelne für sich sein und werden konnte; Genuß und Achtung, Unabhängigkeit und selbst Bedeutung lag in ihm verborgen, und das Streben nach demselben stieß gegen keine höhere Gewalt und nicht einmal gegen die öffentliche Meinung an. Und wie es sich nun immer zeigt, daß sich die Zeit desto entschiedener auf Einen Weg hindrängt, je fester die anderen verschlossen sind, so geschah es auch hier. Die Laufbahn der Administration ward weniger gesucht, die publicistische gänzlich verlassen; alles was nicht dem Heer gehörte, wandte sich mit aller Kraft dem Besitze zu.

Es ist dieses eins der Hauptresultate, die von der Kaiserzeit der folgenden Periode überliefert sind. Das französische Leben hat sich nie wieder von dieser Tendenz losreißen können. Wohl wäre es zu wünschen, daß diejenigen weniger Recht haben möchten, die selbst der unmittelbaren Gegenwart zürnend ihren egoistischen, engherzigen Materialismus vorwerfen. Aber es ist leider nur zu unläugbar, daß er den Punkt bildet, um den sich auch jetzt noch arbeitend die Kräfte und Gemüther bewegen. Tausend Stimmen, ja tausend Beweise hört man von allen Seiten, daß in alle Fächer und Verhältnisse des ganzen administrativen und politischen Lebens, bis mitten in den Kern derselben die Verkäuflichkeit der Ueberzeugungen und Personen einen wahrhaft in Erstaunen setzenden Grad erreicht hat. Von allen Seiten klagt man, daß der Journalismus nur des Geldes wegen conservativ, nur der Abonnenten wegen oppositionell sei; man schilt die Kunst, nicht daß sie nach Brod gehe, sondern daß sie ihre höhere Aufgabe um des Gewinnes willen verlasse und zum Diener des Publikums werde; ja man beklagt sich, daß in der Gesellschaft der Besitz des Geldes mehr Werth und Geltung habe, als die höchste Intelligenz und die edelsten Sitten. Wer sich überzeugen will, wie wenig davon übertrieben ist, der muß

selbst nach Frankreich gehen, und einen Blick in dieses Leben thun, um die goldne Achse zu erkennen, auf der sich seine Räder bewegen. Es ist leider nur zu wahr; sehr wenig ist nicht feil in Frankreich; und was das Bedenklichere ist, von noch wenigerem will Frankreich selbst es glauben.

Kommt ein solcher Zustand über Nacht in ein Volk? Nein, die Gründe liegen tiefer, und der Beginn muß weit gesucht werden. Wir führen sie in ihrem Ursprung auf die Kaiserzeit zurück; nicht als ob sie sich hier plötzlich entwickelt hätten, oder als ob Napoleon die Ursache gewesen; sie ergeben sich aus der Natur der Verhältnisse selbst und arbeiten langsam und unsichtbar fort, bis sie das Ruder des Geschehenden ergreifen. Dann aber erhalten sie eine Stelle im allgemeinen Bewußtsein, und mit derselben einen Namen. Die erstere haben wir bezeichnet; das Wort für jene Tendenz ist „Materialismus."

Auch dieses ist eins von jenen Mantelwörtern, aus unreiner Ehe entsprungen, und Trägheit wie Unklarheit nur zu oft bedeckend. Es ist wahr, der Materialismus ist das Princip des heutigen Frankreichs; aber was enthält er denn als wahren Kern, an den sich das innere Bedürfniß doch anschließen muß? Ist er nichts, als ein vages Anbeten der Materie? Nichts als ein thierischer Trieb nach Besitz? Nichts als das Gefühl, daß der Besitz den Genuß verschafft? Nichts als ein jämmerliches Verhandeln des Eigensten, was ein Mensch hat, für eine Handvoll Gold? Und man will, wie es geschehen ist, einem ganzen Volk vorwerfen, daß es täglich sich zu solchem Handel verstehe, ja daß es ihn ganz natürlich finde, und nicht über ihn erstaune? Und alles dieses, weil man eben sieht, daß der Materialismus gegenwärtige Geltung hat? Wie? Kann ein Volk unsrer Zeit, und ein solches, so weit sein, sich wie ein Thier an die bloße Materie anzuklammern, ohne daß sie im Stande wäre, es durch einen tieferen Gedanken an sich zu fesseln?

Gewiß nicht; der Materialismus ist da, aber die, die von ihm reden, wissen nicht, daß er selber nur ein Resultat ist. Sie stehen an der Oberfläche der Erscheinung, und glauben das Wesen erfaßt zu haben, während es ihren Händen entschlüpft, so wie man von ihnen mehr fordert, als eine Erzählung dessen, was sie erfahren haben. Und jener Grund, als dessen Resultat er erscheint, ist nicht blos die Gestaltung der Dinge in der Kaiserzeit; auch diese war nur ein förderndes Moment. Er selber

liegt nirgend anders, als mitten in der Idee der Persönlichkeit, und erst hier ist es möglich zu begreifen, warum derselbe Materialismus, dasselbe Drängen nach Geld und Gut allmählig auch in unserm deutschen Vaterlande sein Werk beginnt, und weit entfernt ist, auf dem letzten Höhepunkte angelangt zu sein.

Denn so wie der Gedanke der freien Persönlichkeit in das materielle Leben hineintritt, so muß er die Forderung seiner Unabhängigkeit auf das materielle Bedürfniß übertragen. Selbstständig ist der, der nichts bedarf, als was er sich selber erwirbt, und der soviel erwirbt, als er bedarf. Hier zieht die Idee der Persönlichkeit einen Kreis, den sie allein ausfüllen muß, wenn sie unabhängig sein will. Das ist der Gedanke, auf dem das Leben Englands beruht, und das ist zugleich der erste Schritt, den die Idee der abstracten Persönlichkeit thun muß, um sich mit der materiellen Wirklichkeit in ihr wahres Verhältniß zu setzen. Damit nähert sie sich der Materie, und wendet ihr ihre Kräfte zu, sei es auf welche Weise es wolle. Ihre Thätigkeit wird materiell, denn ihre Anforderungen sind es, und diese Richtung, die sie nicht zur Seite liegen lassen kann noch darf, ist der Materialismus. Auf diesem Wege findet er seine tiefere Bedeutung, er ist an sich berechtigt, denn er folgt mit Nothwendigkeit aus einem anerkannten Princip, und das Unrechte an ihm ist nur, daß er sich zu hoch zu stellen sucht. Jeder Mensch geht in seinem Einzelleben die Periode desselben durch, das Bedürfniß und den Kampf um eine materiell feste Stellung; viel Schönes, mehr Nützliches noch verdanken wir ihm; will man ihn ohne Weiteres in einem Volke verurtheilen?

Allerdings aber hat dieser Materialismus in Frankreich eine eigenthümliche Gestalt angenommen, und diese ist es, die im Stande war, einen neuen Gegensatz in der Gesellschaft selbst hervorzurufen, und außerhalb derselben den inneren Gehalt über die äußere Form vergessen zu lassen. Wir geben hier, indem wir diese bezeichnen, nicht den Charakter einer bestimmten Zeit, sondern vielmehr den der ganzen geistigen Richtung seit der Revolution; wenn es sich um die Geschichte von Principien handelt, darf man wohl eine Reihe von Jahrzehnden als ein Ganzes ansehen.

Zuerst nämlich hatten die gewaltigen äußeren Verhältnisse dem Geiste der Zeit keine Muße in Frankreich gelassen, tiefer auf das Wesen der Persönlichkeit und ihrer wahren Stellung in der

materiellen Welt einzugehen. Dennoch war jene Idee das alte Erbtheil der Väter, und ward eifrig gepflegt und geglaubt. Sie schloß sich daher, da ihr nichts Höheres und Besseres geboten ward, mit aller Kraft, der sie fähig ist, an ihre materielle Seite an. Das Resultat war nicht blos eine Würdigung derselben, die uns in Deutschland abgeht, sondern eine Ueberschätzung, die für uns auf immer unmöglich ist. Es entstand der Gedanke, daß die Bestimmung des Menschen inmitten der Materie eben der Besitz derselben, daß sie das höchste Gut der Erde, und die Basis aller Gesellschaft sei. Auf diese Weise ordnete sie sich nicht blos alle Wissenschaft, sondern jede That der Menschheit unter; es erhob sich aus ihr der alte Gedanke Diderots, daß das Interêt personel der eigentliche Mittelpunkt unsers irdischen Daseins sei, und der Nutzen ward das Maaß für alles, nicht blos für das Gute, sondern auch für das Schlechte. Dies ist der gegenwärtige Charakter des französischen Materialismus; das Nützliche ist für den Staat wie für den Einzelnen das Wahre und das Schöne, und der Vortheil ist zur Moral geworden. Bedürfte dieses eines strengeren Beweises, so würde es ihn eben in der Idee des Socialismus finden, die wir später entwickeln werden.

Dann aber enthält jenes Princip zugleich den äußern Einfluß auf die Gesellschaft, für deren Zustand und deren Bewegungen er die Basis abgab. Es ist ein anerkannter Satz, daß wo die Hochschätzung des Reichthums Platz greift, die Zurücksetzung der Armuth ihr zur Seite steht. Die Besitzenden stellen sich nicht allein in die vordersten Reihen, sondern sie beginnen allmählig die Berechtigung des Armen erst zu übersehen, dann zu bezweifeln, endlich zu verneinen. Vergleicht man den Gang, den der Reichthum in seiner Bedeutung für die Gesellschaft nimmt, mit dem, durch welchen sich einst der Adel zu den höchsten Vorrechten die Bahn eröffnete, so zeigt sich uns ein neuer Beweis, wie manches Frühere und scheinbar Verschiedene sich im Wesentlichen als ein Gleiches in der Geschichte wiederholt. Im Beginne der germanischen Welt sind alle Freie gleich, wie in dem der Revolution alle Bürger. Darauf werden die Adligen mächtigere Besitzer des Bodens, wie während der Kaiserzeit und der Restauration sich gewaltige Geldkräfte anhäufen in den Händen Einzelner. Jene Adligen stellen nun als Grundrecht ihre ausschließliche Theilnahme an den Gütern der Gesellschaft und des Staats auf, wie in Frankreich die Besitzer; so entsteht dort ein Stand

des Adels, hier eine Classe der Vermögenden, und wie jenem der nichtadlige Bauer unterworfen ward, so erhebt sich diese über den unvermögenden Mitbürger. Diese letztere Classe nun ist das Eine der beiden Elemente, die sich allmählig aus der Revolution als eins ihrer Hauptresultate entwickeln neben der Classe der Vermögenden, der Citoyens actifs. Ihre Stellung aber wird durch das innere Wesen desselben Moments bedingt, das sie als eine getrennte neben den zweiten Theil der Bürger setzt. Denn ist dem öffentlichen Bewußtsein wirklich der Besitz das höchste unter den äußeren Gütern, so muß er zugleich die höchste äußere Berechtigung, sein Mangel einen Mangel an dieser bedingen; die erste Consequenz davon ist wiederum eine Trennung der Classen, und das Streben der Erhebung der Vermögenden über die Unvermögenden. Ob sich nun die beiden Theile des Volkes über die innere Natur der Kräfte, die hier thätig sind, bewußt werden oder nicht, ist gleich. Im wirklichen Leben erscheint der Gegensatz zwischen Besitzern und Nichtbesitzern, dessen Folge in der Gestalt der Gesellschaft die Scheidung der Höherstehenden und Untergeordneten, in der des Staatsrechts den Unterschied der Berechtigten und Nichtberechtigten hervorruft.

Auf diese Weise hingestellt, erscheint uns nun aber bei genauerer Betrachtung jener Gegensatz nur noch als eine bloße Trennung der beiden Classen der Gesellschaft; es ist in ihr das Gleiche wiederholt, was vor der Revolution in den Standesunterschieden als solchen sich zeigte. Dieses bloße Verschiedensein an sich setzt noch nicht den wahren Widerspruch, weder in der logischen Auffassung, noch auch in der thatsächlichen Welt. Es muß die Entwicklung noch einen Schritt thun, um bei ihm anzulangen.

Indessen liegt derselbe schon im Wesen des Materialismus selbst, dem Erzeuger jener Unterschiede. Es erschien uns derselbe nur als ein Resultat; das was ihn bedingte, war die Idee der Persönlichkeit, die sich in Frankreich zum Grundsatz der Gleichheit gestaltet hat. Diese Gleichheit aber hebt sich nun im wirklichen Leben eben dadurch auf, daß sie sich in die Sphäre des Besitzes hineinbegiebt. Sie enthält daher hier einen absoluten Widerspruch, indem sie das Gleichsein und den Besitz zugleich fordert.

Mithin giebt es, wenn dieser nicht ein dauernder sein soll, nur

Scheidung unter den Staatsmitgliedern eingeführt; es giebt Staatsbürger, und Staatsunterthanen; und an die Stelle des Standesunterschiedes tritt der des Vermögens. Von da an findet sich mithin aufs Neue eine unterworfene Classe.

Diese an den Besitz geknüpfte Ungleichheit setzt sich (a. a. O. A. 7.) für das Recht der Wähler weiter fort. Die Bedingungen für den Eintritt in die Wahlcollegien sind darnach nicht blos das Vollbürgerthum, sondern der Besitz eines Einkommens in den Städten über 6000 Einw., was 200 Tagesarbeiten gleichsteht, in den kleineren gleich 150, auf dem Lande gleichfalls von 150, dem der Pächter eines Besitzes, der 400 Tagesarbeiten werth ist, nebengeordnet ist.

Es handelt sich hier nun begreiflicher Weise nicht um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Gesetze an sich. Allein halten wir sie zusammen mit den Grundprincipien der Constitution selbst, mit welchem Rechte schloß sie von der Nation, der sie die Souverainetät zusprach, diejenigen aus, die keine directen Abgaben bezahlten, während sie doch indirect beitragen mußten, und verpflichtet waren, die Waffen zu ergreifen? Oder wie wollte sie den Widerspruch rechtfertigen, zugleich im T. I. A. 1. zu sagen, „daß die Bürger keinen andern Unterschied unter sich anerkennen, als den der Tugenden und der Talente", während sie dennoch den Unterschied des Besitzes so wesentlich eingreifen ließ?

Hier verbirgt sich ein Gegensatz, der weder zum Bewußtsein gekommen, noch durch einen glücklichen Griff gelöst worden ist; und dieser Gegensatz ist es, den die unmittelbar folgende Zeit auffaßte und ausbildete.

Wir haben gezeigt, wie das Princip der Egalität nothwendig zu der Consequenz kommt, die Persönlichkeit als solche vollberechtigt anzuerkennen. Die Constitution von 1791 arbeitet mit allen Kräften der Verwirklichung dieser Consequenz entgegen; in allen ihren Gesetzen ist das kühne und eifrige Streben darnach auf keine Weise zu verkennen. Dennoch bricht es sich hier an einem Punkt, der gleichsam unwillkührlich jene Egalität untergräbt und eine Ungleichheit erscheinen läßt, wo man sie zwar am ersten erwartet, aber auch am tiefsten fühlt, in den unteren Classen der Gesellschaft. Welches ist das Moment, das so viel Gewalt hatte, sich mitten in den glänzendsten Entwicklungen der Egalität aufrecht zu halten, und Gestaltungen hervorzurufen, die ihm so direct entgegen stehen? Zum ersten Mal tritt es hier auf,

noch ſchlummernd, aber dennoch gewaltig, ſchon den Keim der Zukunft in ſich tragend, die ihm gehören wird. Es iſt der Beſitz. Das Princip der Egalität hat hier endlich ſeinen wahren Gegner gefunden, und noch unbewußt über die eigentliche Bedeutung deſſelben, beginnt es doch ſchon zu ahnen, daß die Ungleichheit des Beſitzes die Klippe iſt, an der es ſcheitern wird.

Wer aufmerkſam den inneren Gang der Entwicklung des franzöſiſchen Lebens verfolgt, dem wird nun hier allerdings folgendes nicht entgehen. Jener Beſitz, der ſich in der Conſtitution von 1791 geltend macht, iſt ſeinem Weſen nach durchaus verſchieden von dem Beſitz vor der Revolution. Da wir die Geſchichte des Beſitzes nicht über unſre Gränzen verfolgen dürfen, ſo wollen wir den Unterſchied, der ſie ſcheidet, nur mit Einem Worte bezeichnen. Der Beſitz, der vor der Revolution als Bedingung einer höheren Stellung in der Geſellſchaft erſchien, war der geſchichtliche, das erblich überkommene Gut an Grund und Boden. Der Beſitz, zu deſſen Idee ſich die Revolution erhob, iſt der erworbene. Vor der Revolution war ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen beiden, ein Unterſchied, deſſen Idee ſich als eigentliche Grundlage in jedem Zwei-Kammerſyſtem wiederfindet. Könnte man die Scheidung durchführen, daß der geſchichtliche Beſitz ſtets der Beſitz des Bodens wäre, und umgekehrt, der erworbene ſtets der des Geldes, ſo würde ein Sinn in jene Trennungen ſowohl der Kammern als der Beſitzenden hineinkommen. Die Conſtituante fühlte indeß die Verkehrtheit einer ſolchen Unterſcheidung; die Conſtitution von 1791 iſt der Punkt in der Geſchichte des Beſitzes, wo für immer im franzöſiſchen Staatsrecht Grundbeſitz und Geldbeſitz, geſchichtlicher und erworbener, ſich vollkommen gleich geſtellt ſind; von jetzt an iſt der Beſitz als ſolcher in ſeiner allgemeinſten Geſtalt dem Unterſchiede von Beſitzenden und Nichtbeſitzenden zum Grunde gelegt. Es iſt dies eine höchſt wichtige Erſcheinung für die eigentliche Geſchichte des öffentlichen Rechts überhaupt, ſo wie für unſere Aufgabe im Beſondern. Denn erſt durch ſie wird es möglich, daß ſich, wie es ſpäter hervortritt, das ganze Volk in Bourgeoisie und Peuple trennt.

Indeſſen ſelbſt in dieſer Form bleibt der Beſitz die Bedingung für den Antheil, den die Perſon am Staatswillen hat. Damit tritt er in Widerſpruch mit zwei ihm abſolut feindſeligen Kräften. Zuerſt kann die abſtracte Idee der Egalität ſeine Be-

rechtigung ihm nicht zugeben; sie muß, so lange sie auf ihrer Basis beharrt, — der Idee der abstracten Persönlichkeit, — eben diese gegen alle seine Unterschiede geltend machen. Dann aber hatte die Revolution das bewaffnete Proletariat erzeugt, jene Banden, die stets dem Wildesten sich als treues Werkzeug überlieferten, und dadurch ihn zwangen, ihre Ansprüche in der Ständeversammlung geltend zu machen, während sie ihn mit dem Degen in der Faust unterstützten. Sie waren es, die in diesen furchtbaren Zeiten die Gewalt hatten und gaben, und denen dennoch gesetzlich das Recht der Theilnahme an derselben abgesprochen war. Faßt man beide Momente zusammen, so ist ihr Resultat einfach; es konnte nur die Verfassung sich erhalten, die der einzelnen Persönlichkeit als solcher mit jeder anderen gleiche Theilnahme am Staatsrecht zugestand; jede andre stand mit den Ansprüchen der Zeit auf der einen, mit den Zuständen derselben auf der anderen Seite in Widerspruch. So kurz dieser Satz ist, so ist er es dennoch, in dem sich der Inhalt zweier fürchterlicher Jahre der Revolution in einen kurzen Gedanken zusammendrängt.

Auf diese Weise war die Kraft der Constitution von 1791 von vorneherein untergraben; sie brach zusammen bei dem ersten kräftigen Stoße, der zu kommen nicht zauderte. Der König fiel, die Republik erstand; der Sansculottismus war das Loosungswort der Zeit, und auf seinen blutigen Händen trug er den Mann des Schreckens der Dictatur entgegen. Denn Robespierre war es, von dem das niedere Volk die Verwirklichung aller seiner Wünsche hoffte; und selbst die öffentliche Meinung schien eine Gesellschaft möglich zu machen, in der der Besitz als gleichgültiges und einflußloses Moment neben der Persönlichkeit lag. Alles nannte sich Bruder und Bürger, man grüßte sich — ja man unterschrieb officiell: „Salut et Fraternité“, man träumte von Sparta und Cincinnatus, man wollte ein neues Lacedämon errichten, wenn auch ohne seine Heloten, und selbst Danton, der hochgefeierte, gefürchtete, gewaltige Danton, der Mirabeau des Terrorismus, mußte es sich ernsthaft vorwerfen lassen, daß er einst für ein Frühstück einige zwanzig Franken gegeben. Wie konnte da ein Gesetz bestehen, das dem, den man Bruder nannte, nicht erlaubte an den Wahlen Theil zu nehmen? Das Recht von 1791 war in der Glut des damaligen Lebens rasch gealtert; in zwei Jahren hatte es das Schicksal, das sonst nur Jahrhunderte bringen,

erreicht. Man forderte eine neue Constitution; sie erschien, aus Robespierre's Händen hervorgegangen, am 24. Juni 1793.

Was nun diese Constitution zu einer eigenthümlichen machte, ist leicht zu ersehen. In allem Uebrigen, das Königthum ausgenommen, behielt man das Frühere; aber das Recht des Einzelnen ward geändert. In ihr giebt es keine zwei Wahlcollegien, die Urversammlungen von circa 200 Bürgern zusammentretend zu Wahlkörpern von 39,000 bis 41,000 Bürgern wählen unmittelbar einen Deputirten. (A. 23.) Citoyen ist jeder, der seit sechs Monaten in einem Canton wohnt, ohne irgend einen Unterschied; ja der Begriff des Citoyen actif findet sich nirgend vor. So ist die letzte Scheidewand gefallen, die noch zwischen dem Homme und dem Citoyen in der Constitution von 1791 sich erhalten hatte. Hier sind sie vollständig identisch geworden, und der Grundgedanke des ganzen neuen Staatsrechts faßt sich damit zusammen in dem Artikel 7: „Le peuple souverain est l'universalité des citoyens français" und in dem Artikel 21: „La population est la seule base de la representation nationale."

Damit scheint denn nun das Egalitätsprincip seinen höchsten Punkt erreicht zu haben. Denn was der Proletarier will, hat er vollkommen erreicht; er steht dem Reichen, dem Adligen, dem Gebildeten gleich, und nirgends, so weit er blickt, erscheint ihm eine Schranke. Fast ist es, als ob hier die Geschichte der Gleichheit auf ihrem Gipfel angelangt, zurückkehren, und von jetzt an nur rückwärts schreiten müßte.

Man hat die Constitution von 1793 eine unmögliche genannt. Soll das heißen, daß sie factisch unmöglich ist, so würde nichts leichter sein als einen factischen Gegenbeweis zu liefern, obwohl sie selber nie in Ausführung gesetzt ward. Man hat sie rein auf die Persönlichkeit Robespierre's zurückführen wollen; allein er hätte keine andre geben können, und sie fiel nicht mit seinem Tode. Es ist ein anderes Moment, das ihr den Weg zur dauernden Verwirklichung verschloß. Werfen wir einen Blick zurück auf den Besitz, so sehen wir, wie er in der Constitution von 1791 in seiner Bedeutung zwar sich geltend gemacht, aber nicht begriffen war. In der Constitution von 1793 dagegen ist er absolut zur Seite geschoben; es ist ihm sein Einfluß gänzlich negirt, aber es ist dieses eben nur eine Negation, die nicht die Richtigkeit des Negirten erkennt, sondern sie rein materiell verneint. Beide Constitutionen gehen über das Wesen des Besitzes

hinweg, und gelangen daher beide zu Resultaten, die nur in ihrem Unrichtigsein gleich sind. Darum ist denn gleichfalls die letztere eine unwahre zu nennen; unwahr nicht dadurch, daß sie ihr Grundprincip, die Egalität, nicht durchführte, sondern dadurch, daß sie den Besitz nicht mit ihm zu versöhnen wußte. Denn der Besitz ist nun einmal ein wesentliches Moment im Staate, und keine Verfassung hat je ein solches ungestraft übersehen. Er rächte sich, langsam für jene Zeit, aber sicher. Nicht blos der Terrorismus fiel; mit ihm wären blos Persönlichkeiten gefallen. Sondern es fiel jene Constitution selber, und mit ihr ihr eigentliches Lebensmoment, der Gedanke, die Persönlichkeit als solche getrennt vom Besitze zur Geltung bringen zu wollen. Das ist das wahre und dauernde Resultat der Zeit der Schreckensherrschaft, und wie in der Constitution von 1791 die allgemeine Idee des Besitzes gewonnen ward, so erhob sich aus der Constitution von 1793 die Ueberzeugung, daß das Egalitätsprincip nicht bei der abstracten Persönlichkeit stehen bleiben könne. Deshalb darf man diesen Versuch den Wendepunkt jenes Princips nennen. Ueberzeugungen ändern sich aber langsam und in der Stille; man wird daher nicht eine plötzliche äußere Erscheinung als Manifestation einer neuen Richtung suchen wollen. Die neue Gestalt der Idee der Gleichheit bedurfte selbst in Frankreich der Jahre, um zu reifen, doch zögerte sie nicht, ihr Dasein zu zeigen; und diese neue Gestalt ist es, die noch gegenwärtig dem Verhältniß der Volksklassen zum Grunde liegt.

Wir erinnern nochmals, daß wir nur Eine Seite jener in sich so unendlich reichen Zeit aufzufassen haben. Es wird diese Aufgabe dem denkenden Leser erklären, weshalb wir nicht anstehen, eben diese Seite als den eigentlichen Mittelpunkt der ganzen Revolutionsgeschichte herauszuheben.

3) Die Constitution von 1795.

Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, daß der Untergang der Constitution von 1793 unmittelbar als Grund oder auch nur als Folge ein Bewußtsein über jenen Gegensatz der Idee des persönlichen Besitzes und der persönlichen Gleichheit gehabt hätte. Der größten Mehrzahl war er nichts, als eine Consequenz des Sturzes der Schreckensherrschaft, und selbst den Denkenden mochte er damals nur ein Beweis für die allgemeine negative Behauptung gelten, daß man auf das abstracte Egalitäts-

princip keine Verfassung gründen könne, denn selbst Robespierre ahnte wohl wenig von der tieferen Bedeutung des Eigenthums, und die Constitution steht keinen Augenblick an, im Art. 2. als „natürliches und unverjährbares Grundrecht des Menschen" sein Eigenthum, im A. 19. dessen Unverletzlichkeit anzuerkennen.

Das was jenen Zweifel daher erst erwecken konnte, war das wirkliche Wiedererscheinen des Besitzes und seines Einflusses in Staat und Gesellschaft. Die öffentliche Ruhe trat allmählig wieder ein, und jetzt konnte es allerdings nicht ausbleiben, daß der Reichthum sich als Herrscher allmählich neben die ihm untergeordnete Armuth stellte.

Wie sich diese beiden Elemente nun im Volksbewußtsein gestalteten und das fortdauernd lebendige Egalitätsprincip ausbildeten, wollen wir im folgenden Abschnitt genauer bezeichnen. Bis zum Ende der eigentlichen Revolution aber hat das letztere seine bestimmte Richtung auf das Recht der Theilnahme am Staatswillen nicht verlassen, die es einschlug, als Stände und Zunftwesen von ihm überwunden waren. Hier müssen wir ihm daher folgen bis zu dem Punkt, wo für die ganze Folgezeit seine Grundform ihm gegeben ward, und dieser Punkt, der Beginn einer neuen Geschichte des öffentlichen Rechts Frankreichs, ist die Constitution vom 22. August 1795.

Das Directorium war damals die einzige Hoffnung des Landes. Die Verfassung von 1791 war umgestürzt, die von 1793 war unmöglich. So mußte dasselbe denn zur dritten Constitutionirung Frankreichs innerhalb fünf Jahren sich entschließen. Diese Constitution von 1795 hat drei Punkte, die ihre Eigenthümlichkeit bilden neben dem was sie mit beiden andern gemein hat. Zuerst als nur ihr gehörend, die Form der höchsten Gewalt im Directorium, Rath der Alten und Rath der Fünfhundert; dann als Grundidee des ganzen Staatsrechts die Aufrechthaltung der Republik aus der Constitution von 1793; endlich aber als Basis für die Berechtigung der Theilnahme der Einzelnen an der republikanischen Gewalt den Unterschied des Citoyen actif von dem bloßen „Bürger", und die zweifachen Wahlcollegien aus der Constitution von 1791.

Worauf aber beruht nun dieser aufs neue erstehende Unterschied der Berechtigten und Unberechtigten? Die Ursache, die die Verfassung von 1793 stürzte, giebt uns den Inhalt desjenigen

Grundgesetzes, das ihr folgte. Es ist der Besitz, der wiederum die Classen der Bürger trennt, und dessen Maaß die öffentliche Abgabe ist. Zwar ist der Citoyen actif so weit gefaßt, als er gefaßt werden konnte; es bedarf dazu nach T. II. A. 8. nur einer Contribution directe überhaupt; aber es bedarf doch einer solchen. Die Wähler aber müssen schon in Städten über 6000 Einw. ein Einkommen von 200 Tagesarbeiten, in Städten darunter, wie auf dem Lande, ein Einkommen von 150 Tagesarbeiten besitzen. Hier erscheint uns wesentlich das Recht der Constitution von 1791.

Dennoch ist die gegenwärtige von einer durchaus verschiedenen Bedeutung für ihre Zeit. Sie ist eben dadurch, daß sie nicht wieder angegriffen wird, der bestimmte Beweis, daß die Frage von jetzt an entschieden verneint ist, ob der Besitz als solcher für das staatliche Recht der Einzelnen ohne Einfluß bleiben solle. Das ist ihr eigentliches Resultat in der Geschichte des Egalitätsprincips, ja in der der französischen Verfassungen überhaupt. Und hieran schließen sich nun unmittelbar zwei Sätze, die uns die allgemeine Gestalt der folgenden Bewegungen auf diesem Gebiet erklären. Zuerst erkennt von jetzt an das ganze französische Staatsrecht in allen seinen Entwicklungen bis zur Gegenwart fortwährend den Grundsatz an, daß die Theilnahme der Bürger an der Staatsverwaltung nothwendig von irgend einem bestimmten Maaße des Besitzes abhängen müsse; daß davon die Constitution vom 13. Dec. 1799, das organische Senatus-Consulte vom 18. Mai 1805 Ausnahmen machen, kann man nicht sagen, weil in ihnen eben dem Volke neben Napoleon überhaupt kein Recht zugestanden wird. Die Charte von 1814 und die Charte von 1830 dagegen erkennen jenes Princip an. Die Entwicklung findet im Grundsatz selber nicht mehr statt, nur in der Größe des Maaßes; und deshalb haben wir im Wesentlichen diesen Theil der Geschichte mit der Constitution von 1795 geschlossen.

Dann aber zeigt sich ein zweites. Indem das Moment des Besitzes beginnt, die Gränzen seiner ganzen Bedeutung allmählig zu erreichen und auszufüllen, fängt zugleich das Egalitätsprincip an, diesem seinem neuen Feinde mit einem allmählig erwachenden Bewußtsein sich zuzuwenden, und über sein eigentliches Verhältniß zu ihm sich klar zu werden. Damit wechselt es nicht blos den Gegner, sondern zugleich den Kampfplatz; war es früher die Staatsgewalt, in der es sich versuchte, so ist es jetzt die Gesell-

schaft. Es erkennt, daß es, um das Ziel, jene wirkliche Gleichheit aller Person in allen Verhältnissen zu wollen, zuerst die nothwendige Bedingung derselben wollen muß, die Gleichheit des Eigenthums. Dadurch beginnt nun der Nichtbesitzer sich dem Besitzer, der Einzelne sich dem Einzelnen gegenüber zu stellen; das Proletariat erhält einen neuen Ausgangspunkt für seine Hoffnungen und Bestrebungen, und es erhebt sich langsam und sicher das, was Louis Blanc treffend als den Charakter der Gegenwart Frankreichs bezeichnet, ein Kampf im Herzen der Gesellschaft.

IV.

Gegensätze in der Gesellschaft Frankreichs nach der Revolution.

Niemand wird behaupten, daß das Eintreten der Ruhe unter dem Directorium eine That dieser neuen Staatsgewalt, oder eine unmittelbare Folge der Verfassung von 1795 und ihrer Vortrefflichkeit gewesen sei. Es ist bekannt, wie schwach und zum Theil einflußlos beide im öffentlichen Leben dastanden. Dennoch hatten die Bewegungen ihr Ende erreicht, ohne daß eine äußere Gewalt sie bezwungen. Der Grund einer solchen Erscheinung kann daher nur in innern Ursachen gesucht werden.

Wenn nach einem gewaltigen Sturme plötzlich eine Ruhe eintritt, und es nicht die Stille der Erschlaffung ist, die sich über den Kampfplatz der Kräfte und Leidenschaften legt, so ist sie ein sicheres Zeichen, das sich ein Neues vorbereitet. Allerdings gab es nach dem Terrorismus noch Empörungen gegen die Staatsgewalten; aber es waren nicht mehr Empörungen des Volkes. Die Masse, dieses so lebendige und furchtbare Wesen, blieb äußerlich theilnahmlos bei allem was versucht und unterdrückt ward. Schon war ein bisher unbeachtetes Element in der Gesellschaft zu seiner selbstständigen Bedeutung gekommen; das Volk sah es vor sich erstehen, erblühen und gewaltig werden. In ihm schlummerte die Frage, die die nächste Zukunft zu lösen hatte, und sie war es, der sich die arbeitende Theilnahme und das Bewußtsein der Mehrheit allmählig zuwandte.

Das Princip der Nivellirung aller Unterschiede gilt für den Einzelnen nur bis zu dem Punkt, wo er die Möglichkeit ersieht, sich

ſelber über alle anderen zu erheben. Dieſes Geſetz des Lebens verläugnet der Menſch weder im Staat, noch in der Geſellſchaft, weder in der Revolution noch im Frieden. So wie die Schranken gebrochen und die freie Bahn allen eröffnet iſt, ſtürzen ſie vorwärts, jeder für ſich an die Erreichung des Zieles denkend. Dieſes Ziel erſcheint als ein tauſendfaches, für jeden in anderer Geſtalt und mit anderem Reiz; dennoch iſt es ſeinem Weſen nach nur Eins, und Ein Wort bezeichnet es vollkommen. Es iſt die Geltung unter den Nebenſtehenden.

Die Revolution hat nun für Staat, Geſellſchaft und Arbeit alle Unterſchiede aufgehoben. Sie hat damit das Feld eröffnet, auf dem jetzt die Kräfte ſich verſuchen mögen. Die Zeit des unmittelbaren Kampfes iſt vorbei; und dieſer Kampf hatte keinem erlaubt, allein zu ſtehen.

Jetzt aber trat Ruhe ein; der Einzelne bedurfte nicht mehr der Partei, und ward nicht mehr gezwungen, ſeine Kraft für ihren Sieg, ſeine Sicherheit für ihre Haltung zu opfern. Die Ruhe eines ſtarken Gouvernements überläßt den Einzelnen ſich ſelber; das iſt ihr Segen. Jener aber beginnt in demſelben Augenblick mit allen anderen Einzelnen einen Kampf um den Vorrang der Geltung in der Geſellſchaft.

Wo nun aber in einer Geſellſchaft keine objectiven Beſtimmungen ſind, die dem Einzelnen ſeine Stellung oder ſeine Richtung anweiſen, da kann auch nur ein an die Perſönlichkeit als ſolche geknüpftes Moment ihm jenen erſehnten Vorrang geben. Dieſes Moment wird es demnach ſein, nach welchem alle trachten; es wird daſſelbe die Baſis der gemeinſamen Bewegung und den Charakter der Zeit bilden, in der wir jene ſich erheben ſehen.

Das ganze franzöſiſche Volk theilt ſich unter Napoleon in zwei Theile, die allmählig immer beſtimmter auseinandertreten, das Heer, und die bürgerliche Geſellſchaft. Was im Heere jenen perſönlichen Vorrang gab, iſt uns ſelbſt geſchichtlich noch nahe; es iſt jene Tapferkeit, die den Glücklichen bis zu den höchſten Stufen, ja bis zu Thronen zu führen vermochte. Daher war ſie es, nach der die Tauſende rangen, die Napoleon über die Gränzen ſeines Reiches führte. Doch haben wir nicht die innere Entwicklung dieſer Tapferkeit, die auch ihre Geſchichte hat, zu verfolgen.

Allein wo ſollen wir jenes Moment in der Geſellſchaft im engeren Sinne finden? Es iſt nicht mehr eine höhere Stelle in

der Staatsverwaltung; denn sie gewährte nur das Recht, ein mehr verantwortliches Werkzeug zu sein. Es ist gleichfalls nicht die Bedeutung, die sich der kühne Redner oder der geistreiche Schriftsteller zu erringen vermögen; denn die „unverjährbare Freiheit" der Rede und des Gedankens war „begraben unter Waffenglanz." Was blieb da denen übrig, die nun einmal heraus wollten aus dem Kreise des Alltäglichen, und über ihren Mitbürgern nach einem Platze suchten? Es gab nur Ein Mittel, ein Mittel, das gewaltig und doch nicht revolutionär, unterwürfig und doch bedeutend ist; das war der Besitz. Von ihm durfte man alles erwarten, was unter solcher Herrschaft der Einzelne für sich sein und werden konnte; Genuß und Achtung, Unabhängigkeit und selbst Bedeutung lag in ihm verborgen, und das Streben nach demselben stieß gegen keine höhere Gewalt und nicht einmal gegen die öffentliche Meinung an. Und wie es sich nun immer zeigt, daß sich die Zeit desto entschiedener auf Einen Weg hindrängt, je fester die anderen verschlossen sind, so geschah es auch hier. Die Laufbahn der Administration ward weniger gesucht, die publicistische gänzlich verlassen; alles was nicht dem Heer gehörte, wandte sich mit aller Kraft dem Besitze zu.

Es ist dieses eins der Hauptresultate, die von der Kaiserzeit der folgenden Periode überliefert sind. Das französische Leben hat sich nie wieder von dieser Tendenz losreißen können. Wohl wäre es zu wünschen, daß diejenigen weniger Recht haben möchten, die selbst der unmittelbaren Gegenwart zürnend ihren egoistischen, engherzigen Materialismus vorwerfen. Aber es ist leider nur zu unläugbar, daß er den Punkt bildet, um den sich auch jetzt noch arbeitend die Kräfte und Gemüther bewegen. Tausend Stimmen, ja tausend Beweise hört man von allen Seiten, daß in alle Fächer und Verhältnisse des ganzen administrativen und politischen Lebens, bis mitten in den Kern derselben die Verkäuflichkeit der Ueberzeugungen und Personen einen wahrhaft in Erstaunen setzenden Grad erreicht hat. Von allen Seiten klagt man, daß der Journalismus nur des Geldes wegen conservativ, nur der Abonnenten wegen oppositionell sei; man schilt die Kunst, nicht daß sie nach Brod gehe, sondern daß sie ihre höhere Aufgabe um des Gewinnes willen verlasse und zum Diener des Publikums werde; ja man beklagt sich, daß in der Gesellschaft der Besitz des Geldes mehr Werth und Geltung habe, als die höchste Intelligenz und die edelsten Sitten. Wer sich überzeugen will, wie wenig davon übertrieben ist, der muß

selbst nach Frankreich gehen, und einen Blick in dieses Leben thun, um die goldne Achse zu erkennen, auf der sich seine Räder bewegen. Es ist leider nur zu wahr; sehr wenig ist nicht feil in Frankreich; und was das Bedenklichere ist, von noch wenigerem will Frankreich selbst es glauben.

Kommt ein solcher Zustand über Nacht in ein Volk? Nein, die Gründe liegen tiefer, und der Beginn muß weit gesucht werden. Wir führen sie in ihrem Ursprung auf die Kaiserzeit zurück; nicht als ob sie sich hier plötzlich entwickelt hätten, oder als ob Napoleon die Ursache gewesen; sie ergeben sich aus der Natur der Verhältnisse selbst und arbeiten langsam und unsichtbar fort, bis sie das Ruder des Geschehenden ergreifen. Dann aber erhalten sie eine Stelle im allgemeinen Bewußtsein, und mit derselben einen Namen. Die erstere haben wir bezeichnet; das Wort für jene Tendenz ist „Materialismus."

Auch dieses ist eins von jenen Mantelwörtern, aus unreiner Ehe entsprungen, und Trägheit wie Unklarheit nur zu oft bedeckend. Es ist wahr, der Materialismus ist das Princip des heutigen Frankreichs; aber was enthält er denn als wahren Kern, an den sich das innere Bedürfniß doch anschließen muß? Ist er nichts, als ein vages Anbeten der Materie? Nichts als ein thierischer Trieb nach Besitz? Nichts als das Gefühl, daß der Besitz den Genuß verschafft? Nichts als ein jämmerliches Verhandeln des Eigensten, was ein Mensch hat, für eine Handvoll Gold? Und man will, wie es geschehen ist, einem ganzen Volk vorwerfen, daß es täglich sich zu solchem Handel verstehe, ja daß es ihn ganz natürlich finde, und nicht über ihn erstaune? Und alles dieses, weil man eben sieht, daß der Materialismus gegenwärtige Geltung hat? Wie? Kann ein Volk unsrer Zeit, und ein solches, so weit sein, sich wie ein Thier an die bloße Materie anzuklammern, ohne daß sie im Stande wäre, es durch einen tieferen Gedanken an sich zu fesseln?

Gewiß nicht; der Materialismus ist da, aber die, die von ihm reden, wissen nicht, daß er selber nur ein Resultat ist. Sie stehen an der Oberfläche der Erscheinung, und glauben das Wesen erfaßt zu haben, während es ihren Händen entschlüpft, so wie man von ihnen mehr fordert, als eine Erzählung dessen, was sie erfahren haben. Und jener Grund, als dessen Resultat er erscheint, ist nicht blos die Gestaltung der Dinge in der Kaiserzeit; auch diese war nur ein förderndes Moment. Er selber

liegt nirgend anders, als mitten in der Idee der Persönlichkeit, und erst hier ist es möglich zu begreifen, warum derselbe Materialismus, dasselbe Drängen nach Geld und Gut allmählig auch in unserm deutschen Vaterlande sein Werk beginnt, und weit entfernt ist, auf dem letzten Höhepunkte angelangt zu sein.

Denn so wie der Gedanke der freien Persönlichkeit in das materielle Leben hineintritt, so muß er die Forderung seiner Unabhängigkeit auf das materielle Bedürfniß übertragen. Selbstständig ist der, der nichts bedarf, als was er sich selber erwirbt, und der soviel erwirbt, als er bedarf. Hier zieht die Idee der Persönlichkeit einen Kreis, den sie allein ausfüllen muß, wenn sie unabhängig sein will. Das ist der Gedanke, auf dem das Leben Englands beruht, und das ist zugleich der erste Schritt, den die Idee der abstracten Persönlichkeit thun muß, um sich mit der materiellen Wirklichkeit in ihr wahres Verhältniß zu setzen. Damit nähert sie sich der Materie, und wendet ihr ihre Kräfte zu, sei es auf welche Weise es wolle. Ihre Thätigkeit wird materiell, denn ihre Anforderungen sind es, und diese Richtung, die sie nicht zur Seite liegen lassen kann noch darf, ist der Materialismus. Auf diesem Wege findet er seine tiefere Bedeutung, er ist an sich berechtigt, denn er folgt mit Nothwendigkeit aus einem anerkannten Princip, und das Unrechte an ihm ist nur, daß er sich zu hoch zu stellen sucht. Jeder Mensch geht in seinem Einzelleben die Periode desselben durch, das Bedürfniß und den Kampf um eine materiell feste Stellung; viel Schönes, mehr Nützliches noch verdanken wir ihm; will man ihn ohne Weiteres in einem Volke verurtheilen?

Allerdings aber hat dieser Materialismus in Frankreich eine eigenthümliche Gestalt angenommen, und diese ist es, die im Stande war, einen neuen Gegensatz in der Gesellschaft selbst hervorzurufen, und außerhalb derselben den inneren Gehalt über die äußere Form vergessen zu lassen. Wir geben hier, indem wir diese bezeichnen, nicht den Charakter einer bestimmten Zeit, sondern vielmehr den der ganzen geistigen Richtung seit der Revolution; wenn es sich um die Geschichte von Principien handelt, darf man wohl eine Reihe von Jahrzehnden als ein Ganzes ansehen.

Zuerst nämlich hatten die gewaltigen äußeren Verhältnisse dem Geiste der Zeit keine Muße in Frankreich gelassen, tiefer auf das Wesen der Persönlichkeit und ihrer wahren Stellung in der

materiellen Welt einzugehen. Dennoch war jene Idee das alte Erbtheil der Väter, und ward eifrig gepflegt und geglaubt. Sie schloß sich daher, da ihr nichts Höheres und Besseres geboten ward, mit aller Kraft, der sie fähig ist, an ihre materielle Seite an. Das Resultat war nicht blos eine Würdigung derselben, die uns in Deutschland abgeht, sondern eine Ueberschätzung, die für uns auf immer unmöglich ist. Es entstand der Gedanke, daß die Bestimmung des Menschen inmitten der Materie eben der Besitz derselben, daß sie das höchste Gut der Erde, und die Basis aller Gesellschaft sei. Auf diese Weise ordnete sie sich nicht blos alle Wissenschaft, sondern jede That der Menschheit unter; es erhob sich aus ihr der alte Gedanke Diderots, daß das Interêt personel der eigentliche Mittelpunkt unsers irdischen Daseins sei, und der Nutzen ward das Maaß für alles, nicht blos für das Gute, sondern auch für das Schlechte. Dies ist der gegenwärtige Charakter des französischen Materialismus; das Nützliche ist für den Staat wie für den Einzelnen das Wahre und das Schöne, und der Vortheil ist zur Moral geworden. Bedürfte dieses eines strengeren Beweises, so würde es ihn eben in der Idee des Socialismus finden, die wir später entwickeln werden.

Dann aber enthält jenes Princip zugleich den äußern Einfluß auf die Gesellschaft, für deren Zustand und deren Bewegungen er die Basis abgab. Es ist ein anerkannter Satz, daß wo die Hochschätzung des Reichthums Platz greift, die Zurücksetzung der Armuth ihr zur Seite steht. Die Besitzenden stellen sich nicht allein in die vordersten Reihen, sondern sie beginnen allmählig die Berechtigung des Armen erst zu übersehen, dann zu bezweifeln, endlich zu verneinen. Vergleicht man den Gang, den der Reichthum in seiner Bedeutung für die Gesellschaft nimmt, mit dem, durch welchen sich einst der Adel zu den höchsten Vorrechten die Bahn eröffnete, so zeigt sich uns ein neuer Beweis, wie manches Frühere und scheinbar Verschiedene sich im Wesentlichen als ein Gleiches in der Geschichte wiederholt. Im Beginne der germanischen Welt sind alle Freie gleich, wie in dem der Revolution alle Bürger. Darauf werden die Adligen mächtigere Besitzer des Bodens, wie während der Kaiserzeit und der Restauration sich gewaltige Geldkräfte anhäufen in den Händen Einzelner. Jene Adligen stellen nun als Grundrecht ihre ausschließliche Theilnahme an den Gütern der Gesellschaft und des Staats auf, wie in Frankreich die Besitzer; so entsteht dort ein Stand

des Adels, hier eine Classe der Vermögenden, und wie jenem der nichtadlige Bauer unterworfen ward, so erhebt sich dieser über den unvermögenden Mitbürger. Diese letztere Classe nun ist das Eine der beiden Elemente, die sich allmählig aus der Revolution als eins ihrer Hauptresultate entwickeln neben der Classe der Vermögenden, der Citoyens actifs. Ihre Stellung aber wird durch das innere Wesen desselben Moments bedingt, das sie als eine getrennte neben den zweiten Theil der Bürger setzt. Denn ist dem öffentlichen Bewußtsein wirklich der Besitz das höchste unter den äußeren Gütern, so muß er zugleich die höchste äußere Berechtigung, sein Mangel einen Mangel an dieser bedingen; die erste Consequenz davon ist wiederum eine Trennung der Classen, und das Streben der Erhebung der Vermögenden über die Unvermögenden. Ob sich nun die beiden Theile des Volkes über die innere Natur der Kräfte, die hier thätig sind, bewußt werden oder nicht, ist gleich. Im wirklichen Leben erscheint der Gegensatz zwischen Besitzern und Nichtbesitzern, dessen Folge in der Gestalt der Gesellschaft die Scheidung der Höherstehenden und Untergeordneten, in der des Staatsrechts den Unterschied der Berechtigten und Nichtberechtigten hervorruft.

Auf diese Weise hingestellt, erscheint uns nun aber bei genauerer Betrachtung jener Gegensatz nur noch als eine bloße Trennung der beiden Classen der Gesellschaft; es ist in ihr das Gleiche wiederholt, was vor der Revolution in den Standesunterschieden als solchen sich zeigte. Dieses bloße Verschiedensein an sich setzt noch nicht den wahren Widerspruch, weder in der logischen Auffassung, noch auch in der thatsächlichen Welt. Es muß die Entwicklung noch einen Schritt thun, um bei ihm anzulangen.

Indessen liegt derselbe schon im Wesen des Materialismus selbst, dem Erzeuger jener Unterschiede. Es erschien uns derselbe nur als ein Resultat; das was ihn bedingte, war die Idee der Persönlichkeit, die sich in Frankreich zum Grundsatz der Gleichheit gestaltet hat. Diese Gleichheit aber hebt sich nun im wirklichen Leben eben dadurch auf, daß sie sich in die Sphäre des Besitzes hineinbegiebt. Sie enthält daher hier einen absoluten Widerspruch, indem sie das Gleichsein und den Besitz zugleich fordert.

Mithin giebt es, wenn dieser nicht ein dauernder sein soll, nur

Einen Weg, die Gleichheit zu erhalten, und dennoch die Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung auf den Besitz, die eben so innerlich nothwendig als äußerlich unvermeidlich ist, bestehen zu lassen. Das, was mit dem Princip der Gleichheit in Widerspruch trat, ist die erscheinende Ungleichheit der Vermögenden und Nichtvermögenden. Diese aber beruht auf dem Gesetz des persönlichen Eigenthums. So lange daher dieses besteht, so lange ist eine Einheit jener beiden Grundforderungen nicht möglich. Das Princip der Egalität richtet sich mithin von dem Augenblick an, wo ihm dieser Satz zum Bewußtsein kommt, nothwendig eben gegen jene Idee des persönlichen Eigenthums, und den Besitz als an sich unerläßlich anerkennend, setzt es als Bedingung aller höchsten Entwicklung das Princip der Unpersönlichkeit des Besitzes. — Dieses selbstbedingte Resultat des Egalitätsprincips findet nun, anfänglich nur als dunkles Gefühl auftretend, seine Bekenner natürlich eben in der Classe, die unter der Persönlichkeit des Besitzes leidet, und dennoch zugleich die Forderung der Gleichheit aller Person als absolut anerkennt, in der Classe der Nichtbesitzer.

Hiermit ist nun der Punkt gegeben, wo sich der Materialismus in seine Gegensätze auflöst, und der Kampf beginnt, der noch heute fern von seiner Beendigung ist. Die Idee der Persönlichkeit gebietet den Vermögenden die Vertretung der Persönlichkeit des Besitzes; den Unvermögenden reizt dieselbe Idee, sich für die Persönlichkeit alles Eigenthums in die Schranken zu stellen. Und wollen wir schon hier diesen während der Revolution noch schlummernden aber dennoch in seinem Keime absolut gegebenen Gegensatz im Leben der Gesellschaft mit ihrem wahren Namen bezeichnen, so ist es das Eigenthumsrecht und der Communismus, die unversöhnt von jetzt an einander gegenüber stehen. Kaum dürfte es in dem ganzen Gebiete der Philosophie des Privatrechts eine tiefer greifende und dennoch weniger besprochene Frage geben, und daher bedarf es wohl kaum der Aufforderung, nicht leicht über sie hinwegzugehen. Indessen ist unsre Aufgabe die Geschichte jener Principien; diese daher haben wir vor allem zu verfolgen.

Zuerst nun würde man sich sehr irren, wenn man glaubte, daß alle jene communistischen Tendenzen und Ideen erst nach der Revolution unter der verhältnißmäßigen Ruhe des Directoriums sich entwickelt haben, wie dies mit dem eigentlichen Materialis-

mus der Fall ist. Der Gedanke einer freien und gleichen Persönlichkeit war zu oft und zu ernsthaft behandelt worden, und es liegt demselben die Consequenz irgend einer Art der Gütergemeinschaft zu nahe, als daß nicht die Denker des vorigen Jahrhunderts auch bei diesem Punkt hätten anlangen sollen. Leicht erklärlich ist es, warum sie ihn noch neben dem eigentlichen staatlichen Recht zurücktreten lassen; allein kamen sie gleich nicht zu einem System desselben, so sprachen sie doch den Grundgedanken aus, und das war jener Zeit und jenem Volke genug. Es wird nicht ohne Interesse sein, zu sehen, wie nahe auch hier die Ideen des vorigen Jahrhunderts und die Ansprüche des gegenwärtigen sich berühren.

Rousseau, dieser Funke, der in so manches entzündbare Herz den Muth der Revolution gerufen, sagt (Contr. soc. L. I. Chap. 38.): — à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de richesse soient absolument les mêmes, mais que nul citoyen ne soit assez riche, pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre, pour être contraint de se vendre", und in der Note dazu: „Voulez vous donc donner à l'état de la consistance, rapprochez les degrés extremes — ne souffrez ni des gens opulens, ni des gueux. Ces deux états, naturellement inseparables, sont également funestes au bien commun; de l'un sortent les fauteurs de la tyrannie, et de l'autre les tyrans; c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté publique, l'un l'achète, et l'autre la vend." Und dazu denke man sich eine Masse der ärmsten Bevölkerung, die erst so eben unter Robespierre wirklich geherrscht hatte, und jetzt denselben Reichthum und dieselbe Armuth, die Rousseau so ernsthaft verurtheilt, neben und unter sich entstehen sah, während die Herrschaft des Staats ihren Händen entschlüpfte! Und Rousseau war noch nicht der Einzige, der so dachte, und den man als Classiker pries und las! Entschiedener noch ist, was der Abbé Mably in seinem Buche De la législation (1776) nicht blos sagt, sondern zu beweisen sucht. „J'ai de la peine à deviner", ruft er aus, Liv. I. Ch. III., „comment on est venu à etablir des proprietés. Je n'ai là dessus que des conjectures qui ne me satisfont pas entièrement; et si je ne craignais de manquer de respect à nos pères, quels reproches ne leur ferois-je pas, pour avoir fait une faute qu'il était presque impossible de faire." Dann: „La nature a voulu,

que l'égalité dans la fortune et la condition des citoyens fut une condition necessaire à la prosperité des États", so überschreibt er das zweite Capitel seines ersten Buchs, und dieses ganze Capitel ist ein durchgeführter Beweis „que l'inégalité des fortunes et des conditions decompose, pour ainsi dire, l'homme", und „que le genre humain se livrera toujours aux vices que doit produire l'inégalité." „Si cette égalité n'est pas entière, le feu n'est point éteint", fährt er prophezeihend fort: „il n'est que caché sous la cendre, et vous devez vous attendre à de nouveaux incendies!" Wie richtig und tief hatte dieser ernste, und gelehrten Studien hingegebene Mann seine Zeit und ihre Zukunft erkannt! Und wie nachhaltig mußte der Eindruck sein, den solche Principien auf ein Volk machten, dessen einziger Gedanke eben der der Egalität war! Auf gleicher Stufe, wenn auch weniger sich dessen bewußt was er eigentlich wollte, steht Helvetius. In seinem nachgelassenen Werke „De l'Homme", (T. IV. herausgegeben in London 1781) sagt er Sect. VIII. Ch. III.: „La plupart des empires ne doivent donc être peuplés que d'infortunés. Que faire pour y rappeller le bonheur? Diminuer la richesse des uns, augmenter celle des autres; mettre le pauvre en un tel état d'aisance qu'il puisse par un travail de sept ou huit heures abondamment subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille. C'est alors qu'il devient à peu pres aussi heureux qu'il le peut être. — Mais seroit-il possible", fügt er hinzu, „que de bonnes loix misent tous les citoyens dans cet état d'aisance requis pour le bonheur?" Und allerdings das war die Frage, vor der der Communismus stand, den jene Philosophen geweckt, und die Entwicklung der Dinge erzogen hatte.

Es wird aus diesen wenigen Anführungen klar sein, wie die communistischen Ideen nicht etwa ohne Weiteres wie eine gewappnete Minerva aus dem Proletariat der Revolution entsprangen, nichts als ein unbesonnener Einfall überhitzter Phantasien. Daß sie aus dem Egalitätsprincip sich mit Nothwendigkeit ergeben, haben wir gezeigt; das Obige möge genügen uns zu überzeugen, wie leicht es ist, sowohl die Forderungen als die Gründe des heutigen Communismus auf die ersten Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts zurückzuführen. Und wir haben dies um so

lieber gethan, als noch manchem erst eine solche Nachweisung ein Sporn ernsterer Aufmerksamkeit sein dürfte. —

Auf solchem Boden erkeimen nun die Gegensätze, die den Charakter der Gesellschaft nach der Revolution bildeten. Allerdings sind sie der Art, daß sie der Zeit bedurften, um sich ganz zu erfassen und auszubilden. Selbst jene Schriftsteller, die sich nicht scheuten, das persönliche Eigenthum und seine ungleichmäßige Vertheilung als den Grund alles Uebels, und eine neue Ordnung desselben als die einzige Hoffnung der Zukunft anzuerkennen, gelangen noch zu keinem positiven Punkte, der eine gestaltende Kraft in sich trüge. Auch hier behält das Egalitätsprincip seinen Charakter; es ist wesentlich nur negativ. Ehe es zu seinem heutigen organischen Inhalt gelangte, mußte es noch einen weiten, und nicht immer friedlichen Weg zurücklegen, auf dem wir ihm bis zur gegenwärtigen Bildung des Socialismus und Communismus folgen werden.

Indessen ist das französische Volk das Volk des Versuchs; es glaubt nur an das was es gethan, nicht was es gedacht. Und diese seine Bestimmung verläugnet es nicht. Noch war, nachdem eben erst der Terrorismus gebändigt, das Bedürfniß der Gleichheit zu wach, um ganz ruhig unterzugehen. Es hatte erfahren, daß die republikanische Staatsform ihm nicht vollständig ausreichte; die Gegenwart zeigte, daß es noch andere Kräfte gebe, die ihm Feind seien, und die Philosophen belehrten es, daß es diesen Feind in der Ungleichheit des Besitzes zu suchen habe. Da faßte sich 1796 zum erstenmale das Egalitätsprincip in einer wirklich communistischen Verbindung zusammen, an deren Spitze Babeuf stand. Babeuf, von dem wir weiter unten genauer handeln werden, wollte einfach eine neue Vertheilung des Eigenthums, beruhend auf dem Begriff der Gleichheit; Brüderschaft in allem, Stimmfähigkeit für alle, Genuß für alle. Die Verbindung ward verrathen, und Babeuf fiel. Allein sein Auftreten ist der schlagendste Beweis von der Ausbreitung und der Gewalt, die schon damals das communistische Element im französischen Proletariat erreicht hatte. Es zeigt uns, daß der Gegensatz, den wir bezeichneten, nicht blos in der Abstraction existirte, sondern factisch gegenwärtig und thätig war; die Verbindung Babeufs war seine erste Frucht; und wenn man die heutigen Zustände betrachtet, so muß man gestehen, daß sie eine reiche Saat hinterlassen hat.

Babeuf ist indessen nicht blos als Schlußpunkt der revolu-

tionären Zeit, ſondern zugleich als Wendepunkt der communiſtiſchen Ideen von entſchiedener Wichtigkeit. Seine Verbindung iſt der Verſuch, der das Proletariat bedurfte, um zu einem Grundſatze zu gelangeu, der dem ſpäteren Communismus erſt ſeine Eigenthümlichkeit gegeben hat. Babeuf wollte eine plötzliche, neue, gemeinſchaftliche Vertheilung des Vermögens; von dieſer Vertheilung aus ſollte eine neue Geſellſchaft und ein neues Leben mit Einem Schlage entſtehen. In dieſer Idee war ein Moment, woran ſich auch der einfache Verſtand als an einem nicht aufgelöſten Punkte ſtoßen mußte. So gut nämlich die Idee der Perſönlichkeit es erlaubt, aus ihr die abſolut allgemeine Natur des Beſitzes herzuleiten, ſo gut iſt es auch möglich, das gerade Entgegengeſetzte, die Perſönlichkeit deſſelben dadurch zu beweiſen. Das hatten ſelbſt Rouſſeau, Mably und Helvetius anerkannt, oder doch gefühlt; ſie wagen es nirgends, dem Staat das Recht zuzugeſtehen, durch ein Geſetz auch nur den zu großen, viel weniger allen Unterſchied des Eigenthums aufzuheben. Sie erkennen ihn alle als ein Grundübel an; aber das äußerſte Reſultat, zu dem ſie alle gemeinſchaftlich ſich durch ihr Princip bringen laſſen, iſt der Vorſchlag, den Mably ſo ausdrückt: „Dans l'ordre des choses, où nous nous trouvons, le Legislateur doit avec prudence tourner toutes ses forces contre l'avarice et l'ambition“ (a. a. O. Chap. IV. und das ganze zweite Buch. Vergl. Rouſſeau a. a. O.) So halten ſie jenen Punkt des perſönlichen Eigenthums wenigſtens ſchweigend noch aufrecht. Der Communismus Babeufs dagegen geht weiter; er erklärt daſſelbe von vornherein für abſolut falſch, und ohne die große Frage, die er hier berührt, ganz zu begreifen, zerhaut er Knoten. Damit begeht er denſelben Irrthum gegen die Perſönlichkeit des Beſitzes in der Geſellſchaft, den ſein Vorgänger Robespierre gegen den Beſitz überhaupt im Staate verſchuldete. Er läugnet ſie einfach und will über ſie hinweg grade auf ſein Ziel losgehen. Auch dieſer Irrthum rächte ſich an dem Leben deſſen, der ihn begangen; und ſeit dieſer Zeit hat der Communismus mehr als dreißig Jahre bedurft, um aufs neue zu ſelbſtſtändigem Leben zu erwachen.

Denn gehen wir hier einen Schritt weiter, ſo entwickelt ſich uns eine praktiſche Frage, von der ſchon damals die innere Möglichkeit des Communismus abhängen mußte. Was war es, weshalb einſt das Princip der Egalität ſo unverſöhnlich mit allen jenen Unterſchieden der Stände und der Zünfte im Kampfe ſtand,

bis es sie auf immer vernichtete? War es das Unterschiedensein als solches? Nein, es war die Unmöglichkeit für den außer ihnen Stehenden, jemals durch eigne Kraft zu ihrer Höhe und ihren Genüssen gelangen zu können, jene unüberwindlichen Schranken, die die Gesellschaft in absolut Hohe und Niedrige theilten. In jener Gestalt der Dinge war keine Versöhnung der Gegensätze durch Kraft oder Intelligenz, keine Vermittlung des Getrennten zu finden, und nirgends das geringste Zeichen, daß die Berechtigten auch nur eines Haares Breite aufzugeben Willens waren. So war ein förmlicher Kampf denkbar, denn es galt nicht ein mehr oder weniger, sondern es galt überhaupt Erstarrtsein oder Bewegung, Leben oder Tod; und jedes Wesen hat ein Recht, sein Leben mit eigner Kraft zu schützen. — Eine ganz andre Basis aber für die Gesellschaft bildet der Besitz; er ist seinem Wesen nach ein bewegliches Gut; er kann erreicht werden durch Thätigkeit und Ausdauer; und deshalb steht keine Vertheilung desselben als solche im Widerspruch mit der Idee der Persönlichkeit, denn diese fordert nicht nur, daß der Einzelne zu dem werden könne, was er zu sein vermag, sondern auch, daß er es durch sich selbst werde. Der tiefere Irrthum jenes rohen Communismus lag daher in der Verwechslung des Grundgedankens der Stände und Zünfte mit dem des Besitzes; und der innere Widerspruch, der sich in uns gegen denselben regt, geht in seinem eigentlichsten Grunde aus nichts anderem hervor. So lange mithin Reichthum durch Arbeit erreichbar ist, so lange ist jeder Communismus ein absoluter Widerspruch gegen die Idee der Persönlichkeit; denn diese fordert beides, und das Eine ist der unbedingte Grund des Anderen. In dem Besitze selbst ist mithin eben jene Vermittlung der verschiedenen Classen enthalten, die dem Standesunterschied mangelte. An sich widerspricht er der Gleichheit nicht; dieser Widerspruch muß erst durch die thatsächliche Gestalt desselben im wirklichen Leben jene Vermittlung zwischen Armuth und Reichthum unmöglich gemacht haben, um den Communismus selbst zu einem geistig möglichen im Volke zu machen.

Das war die Lehre, die der mißlungene Babeuf'sche Versuch dem Egalitätsprincip hinterließ; nicht als einen bestimmt gefaßten und ausgesprochenen Satz, sondern mehr als ein dunkles Bewußtsein seiner eignen Unmöglichkeit in seiner rein communistischen Gestalt. Was nun geschehen mußte, ehe der Communismus

wieder auftauchen konnte, geht aus dem Obigen klar hervor. Es war nothwendig, daß sich in der neuen Ordnung der Dinge die Frage praktisch löste, auf die alles ankam, und die dennoch sowohl die früheren Philosophen als der Communismus übersehen hatten: ob in der neuen Bildung der auf den Besitz ruhenden Gesellschaft dem Einzelnen wirklich die Unmöglichkeit gegeben war, durch eigne Arbeit sich die Bedingung materieller Unabhängigkeit und Gleichheit zu erwerben. Und diese Frage ist es, die wir jetzt zu untersuchen haben. Sie reicht allerdings weiter in manchen einzelnen Punkten, die wir berühren müssen; allein die eigentliche Hauptfrage für unsere Aufgabe ist die Lösung jenes Zweifels, der der nächsten Zeit übergeben ward. —

V.

Bourgeoisie und Peuple.

Fassen wir nun den Inhalt des vorhergehenden Abschnittes in seinen praktischen Resultaten zusammen, so ergiebt sich zuerst, daß die nächste Folgezeit nicht mehr wie die Jahre der eigentlichen Revolution selber, einen unmittelbaren Kampf der Principien darbieten können. Allerdings ist der Gegensatz zwischen materiellem Individualismus und Communismus da, so wie ein stets wachsender Unterschied zwischen dem besitzenden Theile der Bevölkerung und dem Proletariat; allein der ganze Umfang jener Frage, die für beide die Entscheidung ihrer gegenseitigen Stellung enthält, ist auf ein enges und rein thatsächliches Gebiet zusammengedrängt. Eben weil seine Gestalt aber von der langsam erwerbenden Arbeit abhängt, fordert das Wiedererscheinen jenes tieferen Gegensatzes eine zeitliche Dauer; und deshalb darf man sich nicht irre machen lassen, wenn während mehreren Jahrzehnden nur jene Arbeit, jenes Kämpfen aller Einzelnen um den Besitz selber als Charakter der bürgerlichen Gesellschaft uns entgegen tritt.

Dann aber will ein solcher Gegensatz, wenn er im äußeren Leben wirkend eingreifen soll, auch einen äußeren Körper, in dem er selber lebe. Ehe er diesen gefunden, kann man sein Dasein wohl ahnen, aber nicht wahrhaft bestimmen. Dagegen ist es nicht weniger gewiß, daß sich stets entgegengesetzte Principien vertreten finden, wo sich Classen feindlich gegenüber stehen.

Diese Bemerkungen geben uns nun das Recht, vor Allem uns nach der thatsächlichen Gestaltung der französischen gesell-

schaftlichen Welt umzusehen, und eine Reihe bewegter Jahre von dieser Seite aus als ein Ganzes zu betrachten.

Nach den Siegen und der Niederlage Napoleons, nach der Restauration und Julirevolution erscheint plötzlich eine Kluft, die den einen Theil des Volkes von dem anderen trennt, zwar nicht mächtig genug, um ganz das Bewußtsein der Einheit zu unterdrücken, aber dennoch so gewaltig, daß es den Zwiespalt und seine Gefahren selbst bis zu den Maaßregeln und den Entschlüssen der höchsten Volksorgane hinauftreibt, und eine Opposition ins Leben ruft, deren Tendenz keinem ganz verborgen, deren Folgerungen aber ihr selber wohl noch nicht klar sein mögen.

Wenn irgend ein Element im Kreise der gesellschaftlichen Welt so mächtig geworden ist, daß es schon eine, auf ihm beruhende Gestaltung derselben hervorzurufen im Stande ist, so eilt das allgemeine Gefühl dem begreifenden Verständniß voraus, und findet einen Ausdruck, mit dem es zugleich jene Wirkung und ihre Ursache mit Einem Schlage bezeichnet, für sich selber eine Grundformel, der geschichtlichen Darstellung ein Anhaltspunkt. Eine solche Formel enthalten für das Resultat des Besitzes in der neuesten französischen Geschichte die Ausdrücke Bourgeosie und Peuple. Wir können das, was sie bezeichnen, nur schwer mit einem Worte wiedergeben. Es ist die Trennung von Besitzenden und Nichtbesitzenden, der Bürgerstand und das Proletariat*).

Erinnern wir uns nun an das eben Ausgeführte, so kann uns nicht entgehen, daß in diesen beiden Classen nicht blos ein entgegengesetztes Princip überhaupt sich verbirgt, sondern daß sie vielmehr einen eignen Entwicklungspunkt in dem Gange der Verhältnisse enthalten, den wir als die Bedingung der neuen Richtung des Egalitätsprincips bezeichneten. Sie sind, das ist auf den ersten Blick klar, selber nur Resultate; und betrachten wir sie genauer, so erscheinen sie uns eben als Resultat der materiellen Arbeit, der sich nach der Revolution das französische Volk hingegeben. Diese Arbeit hatte aber als Basis und zugleich als Ausgangspunkt den

*) Louis Blanc bestimmte in seiner Histoire de dix ans (T. I. p. 4.) den Begriff folgendermaaßen: „Unter Bourgeosie verstehe ich die Masse der Bürger, die, da sie die Werkzeuge der Arbeit oder ein Capital besitzen, mit Mitteln arbeiten, die ihnen zu eigen gehören und von anderen nur bis zu einem gewissen Grade abhängen. Der Peuple ist die Masse der Bürger, die, das Capital nicht besitzend, vollständig von anderen abhängen, und zwar in demjenigen, was die nächsten Bedürfnisse des Lebens betrifft."

Beſitz; es muß mithin in jener Scheidung ſich eine beſtimmte Geſtalt eben dieſes Beſitzes wiederfinden, und von dieſer Geſtalt aus der Uebergangspunkt zur heutigen Form des Egalitätsprincips zu ſuchen ſein.

Auch hier iſt es vielleicht nicht überflüſſig zu erinnern, daß wir nicht das ganze franzöſiſche Leben umfaſſen wollen oder können. Wir bleiben bei unſerer Aufgabe, ihr alle anderen Geſichtspunkte opfernd, an deren Reichthum es nicht immer leicht iſt, ohne mächtige Verſuchung vorüber zu gehen. Da in der Geſellſchaft des deutſchen Volkes aber jene Begriffe weſentlich unbekannt ſind, ſo dürfen wir uns erlauben, ihren tieferen Inhalt hier genauer zu entwickeln.

Wenn in der Idee des Beſitzes aller Unterſchied von geſchichtlichem und erworbenem, von Grundbeſitz und Werth- oder Geldesbeſitz aufgehoben iſt, ſo begreifen wir ihn mit dem Ausdruck Capital. In dieſem allgemeinſten Sinne hat jede Perſönlichkeit ein Capital, denn es iſt daſſelbe nur das Mittel des Erwerbs. Allein aus dem Gegenſatze des Perſönlichen und Nichtperſönlichen auf der einen, aus dem des Erwerbs als Erzeugniß auf der andern, geht die zweifache Seite des Begriffs Capital hervor. Denn das Erzeugniß, der erſcheinende Erwerb, iſt das Reſultat zweier Kräfte; des Stoffes oder des Nichtperſönlichen im Capital, und der Arbeit, oder des Perſönlichen. Damit ſcheidet ſich der Begriff des Capitals in den des Capitals im engern Sinn, den Beſitz des Stoffes, und den der Arbeitskraft.

Wir zeigten nun, daß die Arbeit überhaupt der Weg ſei, dem ſich die franzöſiſche Kraft zugewendet; dieſe Arbeit aber zeigt ſich bei näherer Betrachtung als das Hervorrufen der Erzeugniſſe, mithin als ein Zuſammenwirken von Capital und Arbeitskraft. Daß aber dieſes Zuſammenwirken beider zugleich ein Bedingtſein des Einen durch das Andre ſetzt, iſt klar; und dieſes erzeugt nothwendig zuerſt die Frage nach dem wahren Verhältniß beider, dann aber, wo dieſes richtige Verhältniß mangelt, einen Kampf zwiſchen beiden.

Die Arbeitskraft nun iſt ein Capital, das eben ſeiner Perſönlichkeit wegen jeder beſitzt; das eigentliche Capital dagegen iſt zufällig da oder nicht da. Damit iſt folgender entſcheidender Satz gegeben: auch in Beziehung auf den Erwerb iſt die Gleichheit nur in dem Weſen der Arbeitskraft enthalten; der Be-

ſitzende hat an ſeinem Capital einen *abſoluten Vorzug* vor dem Nichtbeſitzenden, und ſetzt man die Maſſe der Beſitzer und Nichtbeſitzer als *arbeitend* mit allem was ſie haben nach größerem Beſitz, ſo *muß* nothwendig, eben durch jenen abſoluten Vorzug, der Beſitzer den Nichtbeſitzer überwinden, d. h. *ſich* den Erwerb aneignen, nach dem beide gemeinſam ſtreben.

Damit iſt denn das Geſetz gefunden, nach dem ſich das Verhältniß der beiden Claſſen in der beiden offen ſtehenden und von beiden ergriffenen Arbeit geſtalten muß. Es zeigt die wirkliche Geſchichte, daß dieſer oft langſame aber ſtets unvermeidliche Sieg des Capitals über die bloße Arbeitskraft das nothwendige Reſultat des geſetzloſen Zuſammenſtehens beider iſt; denn dieſes Reſultat iſt durch die Natur der Sache ſelbſt bedingt, und kann daher nicht auch ein anderes ſein.

Kehren wir nun zurück zu dem Satze, daß es eben jene Arbeit iſt, der ſich nach der Revolution das franzöſiſche Volk hingab, ſo ſtehen wir hier vor dem Erfolg, den jene Arbeit im wirklichen Leben haben mußte. Die ganze Maſſe des Volkes theilt ſich in Beſitzer und Nichtbeſitzer, oder in ſolche, die mit ihrer Arbeitskraft das Capital verbinden, und ſolche, die nichts ſind wie *Arbeiter*. Die erſteren ſiegen unbedingt auf dem Gebiete des Erwerbs; die letzteren unterliegen. Damit erſcheint denn als Ergebniß dieſes Kampfes im Weſen des Beſitzes ſelbſt die Trennung von Capital und Arbeitskraft, eine Trennung, die eben aus jenen Gründen erſt in der neuern Zeit ihre wahre Bedeutung erhalten hat. Als die Vertreter des erſten aber ſtellt ſich die Claſſe der Bürger hin, die wir als Bourgeoisie bezeichneten; der bloße Beſitz der letzteren iſt das Eigenthum und die Eigenthümlichkeit des *Peuple*.

Hier iſt nun der Punkt, wenn auch kein beſtimmter in der Zeit, ſo doch in der inneren Entwicklung der Verhältniſſe, wo wir dieſes gewonnene Reſultat mit dem Princip der Egalität zuſammenhalten müſſen. Es ergiebt ſich mit unabweisbarer Conſequenz aus dem Obigen, daß durch die Arbeit als ſolche dem Proletariat nicht die Gleichheit errungen werden kann, nach der es ſtrebt. Jene Egalität, die ſich dem Beſitze zugewendet hat, findet eben in dieſem Beſitze ſelbſt ihren ewigen Feind, der alle ihre Anſtrengungen vergeblich macht, und die Ungleichheit in einer Geſellſchaft aufrecht hält, die grade auf dem Beſitze beruht. Der perſönliche Beſitz des Capitals iſt etwas *Zufälliges* für die

Person; er kann erworben und verloren werden durch Glück und Unglück; dennoch ist von diesem Zufälligen dasjenige abhängig, was das Egalitätsbewußtsein als absoluten Grundsatz anerkennt, die gleiche Berechtigung aller Person; damit ist die Gleichheit selbst zufällig, und folglich ihrem Wesen nach mit sich selber im Widerspruch; und es giebt von jetzt an wieder eine absolut unterworfene Classe im Staate.

Halten wir nun dieses mit dem Gegensatz zwischen der Bourgeoisie und dem Peuple zusammen, so treten diese beiden Theile des ganzen Staats nicht blos auseinander, sondern einander geradezu gegenüber. Der Proletarier, wenn wir in ihm uns die Idee der Gleichheit lebendig denken, wird den Besitzer für seinen Feind halten, weil er sich unter ihm fühlt, während er sich berechtigt glaubt, neben ihm zu stehen; der Besitzende wird, wenn er nicht Gegner des Nichtbesitzers ist, doch ein Gegner dieses letzteren Gedankens sein; denn er weiß, daß er ein Moment vertritt, was seinem Wesen nach die Ungleichheit, die jener haßt, stets wieder erneuern muß. Die strengere, ernste Scheidung zwischen beiden Classen beginnt nun langsam sich zu bilden, gleichen Schritt haltend mit der wachsenden Bedeutung des materiellen Lebens überhaupt; Umstände treten ein, die sie in den Hintergrund drängen, andere, die sie befördern; stets aber schreitet sie selber vorwärts, und erfüllt sich endlich als entschiedener, materiell ausgebildeter und innerlich bewußter Widerspruch.

Wir haben schon oben angedeutet, daß wir von dem Ende der Revolution an das eigentlich politische Element im Egalitätsprincip nur als ein untergeordnetes anerkennen können, weil es theils geradezu vor dem materiellen zurücktritt, theils aber als eine bloße Consequenz desselben erscheint. Da wir indessen die ganze Entwicklung des gegenwärtigen Jahrhunderts in diesem Abschnitt zusammenfassen müssen, und die allgemeine Aufmerksamkeit sich mehr auf die politische als die ideelle Seite jener Principienkämpfe gerichtet hat, so wollen wir schon hier den Resler bezeichnen, mit dem der Fortschritt des Gegensatzes zwischen Bourgeoisie und Peuple in der heutigen inneren Politik und dem Streit der gouvernementalen Kräfte auftritt. Dabei darf man nun nicht vergessen, daß das Folgende eben nur die Punkte enthält, in denen jene Grundsätze in der Sphäre des öffentlichen Rechts selber sich zeigen dürfen.

Erheben wir uns nämlich über Einzelnes und Nebensächliches, so

erscheint in dem Obigen der eigentliche Hintergrund desjenigen, was in Frankreich gegenwärtig als das conservative und das Bewegungsprincip sich bekämpft. Dieser Gegensatz ist für Frankreich ein wesentlich anderer, als für Deutschland; das Zusammenstellen beider Länder kann hier, wie allenthalben nur dazu dienen, das richtige Verhältniß zu verwirren. Es läßt sich auf keine Weise läugnen, daß der Besitzende in Frankreich alle Rechte hat, die das Princip der Gleichheit irgendwie bedingen kann, wenn man nicht Thörichtes fordern will; auf der anderen Seite ist der Nichtbesitzende von jenen Rechten und Genüssen ausgeschlossen. Das allgemeine Bewußtsein erkennt nun, als Resultat der Geschichte, den Satz an, daß der Besitz die nothwendige Bedingung der wirklichen Gleichheit ist; dieses Bewußtsein aber theilt jeder, sei er ein Reicher oder ein Proletarier. Eben daher erkennt oder fühlt auch wieder jeder Einzelne, daß jede Aenderung im Staate ganz unmöglich bloß eine Aenderung der Staatsform sein und bleiben wird. Denn der allgemeine Wille ist jedenfalls, wenn auch nicht wahr, so doch mächtiger; wird derselbe den Nichtbesitzenden zugetheilt, so ist die, durch die Geschichte der französischen Gesellschaft nothwendig vorausgesehbare Folge das Eingreifen eines Mittels, sei dieses welches es wolle, um den Besitz gleichmäßiger zu vertheilen. Das aber heißt, dem Reicheren die Möglichkeit nehmen, reich zu sein und reicher zu werden. In dem bestehenden Staatsrecht ist dies nicht möglich; es ist daher die einfache Folge die, daß die Classe der Besitzenden diese absolut aufrecht halten, conservativ sein muß, und zwar nicht blos gegen die Einwirkung des Gouvernements, weil der gegenwärtige Zustand ihr alle Rechte des Besitzes garantirt, die Gleichheit der Regierung gegenüber; sondern vor allem gegen die Versuche des Bewegungsprincips, weil jede Aenderung der Staatsform über kurz oder lang die Aenderung im bestehenden Zustande des Besitzes selbst herbeiführen muß. Es ist unzweifelhaft, daß in diesem Verhältniß allein der Schlüssel zu den verschiedenen Kämpfen und Niederlagen liegt, die die sogenannte liberale Partei gerade in der letzten Zeit so häufig erlitten hat; denn erst in den letzten Jahren sind jene Sätze dem ganzen Volke mehr und mehr zum Bewußtsein gekommen. Man hat auch gar nicht so weit zu gehen, um das hier angedeutete bestätigt zu finden. Die bisher unfehlbare Waffe, mit der jeder Vorschlag der Opposition bekämpft worden ist, ist stets ein bestimmtes Hinweisen,

nicht auf die innere Wahrheit oder Unwahrheit der Propositionen, sondern auf jenen Hintergrund, der sich als letztes Ziel vor jedem aufthut; eine einzige Rede Guizots, des Mannes, der hier von allen entschieden am tiefsten blickt, und am richtigsten sowohl das allgemeine Verhältniß als den Einzelnen beurtheilt, wird dem Aufmerksamen mehr Aufschluß geben, als die weitläuftigste Entwicklung hier zu bieten im Stande wäre.

Wir haben uns hierbei einen Augenblick aufgehalten, weil damit eine Erscheinung erklärt wird, auf die wir noch später zurückkommen werden, von deren wichtigem Verständniß aber die vollständige Auffassung des ganzen Bildes der inneren französischen Zustände abhängt. Ein Blick auf die Lage der wahren Opposition — nicht der, die Eins oder Anderes angreift, und nur einen anderen Weg, nicht ein anderes Ziel will wie die Conservativen — überzeugt uns, daß sie ihre Wurzel und ihre Kraft gegenwärtig nicht mehr in der Verfechtung einer freieren Staatsform, sondern in ihrer Hinneigung zum Peuple findet, und eben deshalb nicht bloß von der Gegenpartei bekämpft, sondern zugleich gehaßt und gefürchtet wird. Es ist nun klar, warum sie nicht anders kann; zugleich aber auch, wie es möglich ist, daß sie eine Macht bildet. Dieses kann sie nur, indem sie ein opponirendes Princip vertritt, das zugleich im Volke lebt; und dieses Princip ist kein anderes als das der Gleichheit aller Persönlichkeit in jedem Gebiete des menschlichen Lebens.

Wenn nun aber im Allgemeinen jener Gegensatz wirklich da ist und als tiefgreifender betrachtet werden muß, woran liegt es denn, daß derselbe zu seiner vollständigen Entwicklung einer so langen Zeit bedurft hat? Das Leben Frankreichs geht nicht langsam, schrittweise vorwärts; rasch fühlt es, und rasch sucht es in unmittelbarer That Abhülfe. Warum zeigen sich denn, wo jenes Uebel doch so groß ist, nicht schon frühe die Symptome der Krankheit?

Man wird, wie wir es sogleich bestimmter darstellen werden, in mancherlei äußeren Verhältnissen mancherlei Ursachen zu finden leicht im Stande sein. Der wahre Grund aber liegt tiefer; er muß sich uns, um als ein dauernder zu erscheinen, aus dem dauernden Wesen jener beiden Gestalten des Besitzes selbst entwickeln, dem Capital und der Arbeitskraft. Hier dürfen wir nun zuerst einen Satz als anerkannte Wahrheit voraussetzen, dessen Beweis uns jeder an diesem Orte erlassen wird. Die Arbeitskraft hat, im weitesten Sinne genommen, ihrem Wesen nach in

ſich die Kraft, durch ſich ſelber ſich ein eignes Capital zu erringen, ſelbſt wenn ſie ohne ein ſolches beginnt. Jedem iſt nun die vollkommene Freiheit nach allen Richtungen hin gegeben, ſich mit eigner Arbeit auf jedem Gebiete zu verſuchen, und ſich, wie er am beſten mag und kann, ein Capital zu erwerben; es liegt daher, dem Princip der Geſetze nach, wie nach dem Begriff der induſtriellen Kräfte, nur an jedem Einzelnen ſelbſt, aus dem Stande der Nichtbeſitzenden herauszutreten, und durch ſich ſelber ſich den Weg zur vollkommenſten ſtaatlichen Gleichheit zu bahnen. Denn das iſt eben der weſentliche Unterſchied dieſer Zeit von der vor der Revolution, daß jedem Einzelnen als ſolchem jeder Weg offen ſteht, wenn er nur den Muth hat, ihn zu verfolgen, und die Vermittlung zwiſchen den verſchiedenen Stellungen, die Arbeit, in jedes thätigen Mannes Hand gelegt iſt. Zwar wird es ſtets Ausnahmen geben; aber dem Weſen nach iſt gegenwärtig der Mann nicht mehr von ſeinem Stande, ſondern die Stellung vom Manne abhängig. Mehr kann kein Geſetz bieten, und kein Vernünftiger fordern. Iſt es nun zwar gewiß, daß der Erfolg des Kampfes zwiſchen der bloßen und der mit dem Capital verbundenen Arbeitskraft mit der Niederlage der erſteren enden wird, ſo bedarf dieſe Entſcheidung dennoch erſt der Zeit; und dieſe iſt eine Zeit der Ruhe. —

Doch wenn dieſes Reſultat auch äußerlich ausreicht, ſo kann es doch den tiefer gehenden Gedanken nicht befriedigen. Eben während jener Zeit der Ruhe iſt der Kampf der beiden Kräfte im Beſitz dennoch ſchon da, und zwar noch nicht als Gegenſatz des Arbeiters zum Capitaliſten, ſondern bis jetzt noch als bloßes, beiden gemeinſames Arbeiten nach der Erringung des Beſitzes. Läßt ſich nun dieſer ganz allgemeine Begriff nicht genauer beſtimmen? Und müſſen wir ihn nicht genauer beſtimmen, eben um jene Epoche, in der ſich in der Geſchichte zum erſten Mal Capital und Arbeitskraft als ſelbſtſtändige Gegner meſſen, in ihrer Eigenthümlichkeit erfaſſen zu können? Alle Zeiten zeigen uns die arbeitenden Völker; was iſt es denn, was grade in dieſer Arbeit der Gegenwart ein Beſonderes iſt?

So wahr iſt es, daß das Allgemeine das Einzelne bedingt und dieſes nur in jenem ſein Verſtändniß finden kann, daß wir ſelbſt jene ſcheinbar ſo rein thatſächliche Frage dennoch nur aus dem allgemeinſten Lebensprincip unſrer ganzen Zeit heraus zu beantworten im Stande ſind. Die ganze Maſſe des arbeitenden

Volks hat nur Eine Aufgabe, die, durch den erworbenen Besitz die materielle Unabhängigkeit jedem Einzelnen zu sichern; mithin sowohl dem schon Besitzenden als dem Nichtbesitzer. Ist dieses Resultat durch die Landwirthschaft erreichbar? Aus zwei Gründen nicht. Zuerst ist der Erwerb der bloßen Arbeit in ihr nicht groß genug, um durch ihn zu einem selbstständigen Grundbesitz zu gelangen, dieser aber bildet die Bedingung der Unabhängigkeit für den Landmann. Dann aber, und dieses ist entscheidend, ist die Zahl derjenigen, die eines solchen bedürfen, ins Unendliche wachsend, die Größe des Grundbesitzes aber als eine feste gegeben. Da nun die unendliche Theilung desselben seinen Werth wiederum aufhebt, so muß er seinem Wesen nach, so lange er persönliches Eigenthum bleibt, immer eine Zahl von Landbauern ausschließen, die in ihm nicht zum Besitz kommen können. Die Landwirthschaft kann daher nicht das Gebiet sein, dem sich die Masse des Volkes zuwendet, wenn es darauf ankommt, jeder Person selbstständigen Besitz zu erwerben. — Kann der Handel dazu im Stande sein? Man hat gesagt, der Handelsstand sei der Stand der Freiheit. Es ist dies ganz entschieden wahr, wenn auch nicht in dieser Ausschließlichkeit; aber der Grund davon liegt eben darin, daß der Handel den Besitz von Capitalien voraussetzt, und daß mithin die persönliche materielle Unabhängigkeit des Einzelnen schon da ist durch den Begriff des Handels selbst, der selbst nichts anderes ist, als der Tausch der verschiedenen Gestalten des Besitzes oder des Capitals. Was bleibt mithin übrig für jene Arbeit, die eben erst für den Nichtbesitzenden ein solches Capital erwerben soll? Die Antwort ist bestimmt: sie muß sich auf dasjenige richten, was seinem Wesen nach unendlich theilbar, und dennoch unendlich reich ist, so reich, daß es jeden zum Besitzer machen kann, ohne dem anderen die Möglichkeit zu nehmen, neben ihm ein Gleiches zu erwerben. Das aber ist nicht der Stoff an sich, auch nicht der Grund und Boden, sondern die Bearbeitung des gegebenen Stoffes. Diese Bearbeitung, erscheine sie nun in welcher Form sie wolle, fordert kein Capital, sondern nur die persönliche Anstrengung und das persönliche Geschick. Dennoch ist sie es, die dem Stoff den Werth des Gebrauchs giebt, sie webt, schmiedet, färbt, baut und bildet die Vermittlung zwischen der reinen Natur und dem menschlichen Bedürfniß. Sie hat daher für sich einen Werth, der höher ist als der des Ma-

terials; und dieſer Werth iſt es, den die bloße Arbeitskraft zu einem Beſitze des Arbeiters cryſtalliſiren kann durch Anſtrengung und Sparſamkeit. Mithin iſt in dieſer Bearbeitung des gegebenen Stoffes auch dem Nichtbeſitzer durch ihn ſelbſt der Weg geöffnet, zu einer materiellen Selbſtſtändigkeit zu gelangen. Zugleich aber iſt der Werth derſelben unendlich; denn er wächſt eben in demſelben Verhältniß mit der Bearbeitung ſelber. Je größer die Maſſe der Arbeiter und die der Bearbeitung iſt, je größer iſt der Werth des bearbeiteten Stoffes. Jeder Arbeiter findet daher in ihr die Möglichkeit der Erreichung eines Beſitzes für ſich im Beſonderen.

Damit iſt denn das beſtimmte Gebiet gefunden, dem ſich die Thätigkeit eines Volkes und einer Zeit zuwenden wird und zuwenden muß, die einmal die Forderung aufgeſtellt hat, jeden Einzelnen zur materiellen Selbſtſtändigkeit zu erheben. Es iſt dies nicht zufällig, ſondern durch das Weſen der Sache abſolut bedingt; es iſt ferner nicht blos wiſſenſchaftlich wahr, ſondern der erſte Blick auf die Geſchichte lehrt uns, daß dieſelbe auch hier den Weg verfolgt, den das Denken als nothwendig erkennen muß.

Denn was iſt es nun, was wir in der heutigen Geſtalt unſres gemeinſamen Lebens als jenes allgemeine Arbeiten mit Einem Worte bezeichnen? Es iſt nichts anderes, als die Induſtrie, dieſes Formgeben des Materials, das auch dem Nichtbeſitzer zum Wohlſtande, ja zum Reichthume verhelfen kann. Sie iſt es, die in jedem Volke aufblüht ſo wie der Gedanke der perſönlichen Unabhängigkeit in ihm erwacht. Bedürfte es eines Beiſpiels, ſo würden wir auf England und ſeine Geſchichte hinweiſen; allein es iſt klar, daß dem nicht anders ſein kann, und ſelbſt die Gegenwart Deutſchlands bietet dafür einen kräftigen Beweis. Und damit iſt denn zugleich der Charakter der materiellen Bewegung in Frankreich nach der Revolution uns beſtimmt gefunden. Es iſt die induſtrielle Thätigkeit, die aus dem Weſen der Verhältniſſe erſtehen mußte; und die Geſchichte zeigt uns, daß ſie wirklich eben in dieſer Zeit entſtanden iſt. Wird man dies Ergebniß ein zufälliges nennen wollen? —

Wäre es uns nun erlaubt, von dieſem Punkte aus den ganzen Inhalt jener wenigen Sätze zu entwickeln, ſo würde ſich uns ein faſt unendliches Feld eröffnen. Es ergiebt ſich aus ihnen, wenn man den Blick höher erhebt, nicht blos die Erſcheinung des Gegenſatzes zwiſchen Bourgeoisie und Peuple, ja ſie bleiben

ſelbſt nicht bei dem Begriff der Beſitzenden und Nichtbeſitzenden überhaupt ſtehen. Die Induſtrie wird uns, wenn wir ihrem tieferen Inhalte nachforſchen, zu einer ächt germaniſchen Erſcheinung, die nur der Welt angehört, die der Perſönlichkeit das Recht der höchſten Vollendung in geiſtiger und zugleich in materieller That zuerkennt. Daher hat ſie nur in dieſer die Höhe erlangen können, die ſcheinbar durch Klima, Reichthum des Bodens, Lage und maſſenhafte Bevölkerung den Ländern der Mitte als unerſchöpfliche Gabe zugewieſen ſcheint. Wenn wir ſehen, wie ein Land, wie England, rauh, arm, nicht einmal ſeinen eignen unmittelbarſten Bedarf producirend, dennoch die reichſten und üppigſten Welttheile mit ſeinen Producten zu verſorgen weiß, darf man da in einer Maſſe kleiner Gründe die Möglichkeit eines ſo rieſenhaften Reſultats ſuchen? Iſt die Induſtrie der germaniſchen Völker eine weltgeſchichtliche Erſcheinung, ſo muß das Geſetz, das ſie bedingt, ein weltgeſchichtliches ſein. Hier liegt noch eine weite Zukunft vor der Wiſſenſchaft der Geſchichte. —

Doch wir haben vor allem uns dem Leben des franzöſiſchen Volkes zuzuwenden. Das nächſte praktiſche Reſultat der obigen Sätze läßt ſich, dem Egalitätsprincip gegenüber, in wenig Worte zuſammenfaſſen. So lange der Zuſtand der Induſtrie aus jedem Nichtbeſitzenden, wenn auch nur durch lange Arbeit und ernſte Sparſamkeit, einen Beſitzenden zu ſchaffen vermag, ſo lange iſt der Gegenſatz beider Claſſen keine gegenſeitige Verneinung derſelben. Denn eben dadurch hat jeder Einzelne in ſeiner Arbeitskraft ſeine Unabhängigkeit, in ſeiner Arbeit ſelbſt das Mittel zur Erreichung ſeiner wirklichen Selbſtſtändigkeit.

Allein das, was wir bisher als Induſtrie oder Arbeit der Maſſe bezeichnet haben, iſt noch nichts anderes, als ein vollkommen regelloſes Treiben, eine Bewegung, in der nur die Thätigkeit des Einzelnen bemerkbar iſt, aber weder ein gemeinſames Ziel, noch auch ein gemeinſames Recht derſelben. Sie iſt vollkommen formlos und gehaltlos; ein Bild der atomiſtiſchen Welt, der noch das Geſetz mangelt. Dennoch ſollte von der Form, oder doch von dem Grundgedanken dieſer Induſtrie die erſte Entſcheidung der Frage abhangen, ob die gegenwärtige Geſtalt derſelben eine dem Bedürfniß des Nichtbeſitzers entſprechende ſei, oder nicht.

Allerdings bleibt nun auch für den aufmerkſamſten Blick die heutige Induſtrie eine weſentlich formloſe; aber die Formloſigkeit,

oder das vollkommene Ueberlaſſenſein derſelben an jeden Einzelnen und ſeine Willkür und ſeine Kräfte iſt wiederum ſelbſt keine zufällige, ſondern ſie enthält eben das eigenthümliche Geſetz, wodurch unſer induſtrielles Leben von dem aller früheren Zeiten weſentlich verſchieden iſt. Dieſes Geſetz iſt nicht ſchwer zu finden. Soll die Induſtrie jedem Einzelnen das Mittel bieten, ſich den Beſitz, dieſen Ausgangspunkt alles Strebens, zu erwerben, ſo iſt die erſte nächſte Bedingung, daß ſie auch jedem vollkommen und ungehindert offen ſtehen muß. Eine Induſtrie, die aus einer Revolution hervorgegangen iſt, muß daher als Grundſatz die freie Concurrenz anerkennen. Gewiß iſt es, daß ſich durch dieſes Recht die Induſtrie der Gegenwart von der des Mittelalters unterſcheidet; nicht minder gewiß aber iſt es, daß der Grund dieſes Unterſchiedes eben darauf beruht, daß die letztere auf einer durch keine gewaltſame That überſchnell gereiften Entwicklung ruht; — und man darf hinzufügen, daß in Deutſchland, das keine Revolution kennt, allein dadurch die zweite Generation der Innungen geiſtig möglich werden wird. — Doch müſſen wir von der obwohl unendlich anziehenden und belehrenden Vergleichung der drei altgermaniſchen Völkerſchaften hier uns fern halten. Betrachten wir dagegen die freie Concurrenz an ſich, dieſes Hauptreſultat der Revolution im Gebiete der materiellen Arbeit, was von jetzt an ſo unbedingt an der Spitze des Rechts der Induſtrie ſteht, daß das Verbot der Zünfte und Innungen, einmal in der Conſtitution von 1791 ausgeſprochen, von da an nicht einmal wiederholt zu werden braucht, ſo iſt es klar, daß man ſie nicht blos als ein Reſultat der Revolution, oder wie in Deutſchland der erwachenden Idee der Perſönlichkeit überhaupt anſehen darf. Sie hat noch eine zweite, der Zukunft zugekehrte Seite; es iſt ihr zugleich eine eigne Aufgabe geworden, von deren Erfüllung ihr Werth oder Unwerth abhängt. Denn auf ihr ſoll, nach der Idee, die ſie erzeugt hat und die ſie begleitet, die Entwicklung des Wohlſtandes der Wenig- oder Nichtbeſitzenden beruhen; von ihr hängt damit die Realiſation der concreten Gleichheit ab; ſie iſt die Bürgſchaft für dieſelbe, und der Weg, auf den ſich jetzt alle, bis dahin in der Revolution ſelbſt verwandten Kräfte zuſammendrängen. Rufen wir uns zurück, daß das Egalitätsprincip lebendig und ſtark noch im Bewußtſein des Volkes lebt, und daß es zum Ausgangspunkt den Erwerb des Beſitzes ſich geſetzt hat, ſo ergiebt ſich nun der Satz, daß fürderhin von den Reſultaten der freien

Concurrenz die materielle Gestalt des Egalitätsprincips und die Intensivität des Gegensatzes von Besitzern und Nichtbesitzern abhängt.

Darum ist es denn nun dieses Recht, dessen Inhalt uns über die Folgen belehren muß, die es herbeiführen wird. Das, was dem Arbeiter den Besitz allmählig erreichen läßt, ist der Gewinn; der Gewinn aber ist davon abhängig, daß der Preis, den der Käufer zahlt, den Werth der Arbeit und des Stoffes übersteigt. Derjenige, der sich mit dem geringsten Gewinn begnügt — ja der, der für eine Zeit gar keinen will, wird der allein gesuchte Verkäufer sein; wer einen höhern Preis fordert, als ein anderer, wird von dem letzten vom Verkaufe hinweggedrängt werden. Mit dem geringsten Gewinn aber kann sich eben das größte Capital begnügen; die bekannten Gründe gehören nicht hierher. Das größere Capital wird daher jedesmal das geringere besiegen; es wird der Gewinn bald so gering werden, daß er nur für bedeutende Capitalkraft ein wirklicher, für die unbedeutende gar keiner ist. Damit ist denn die erste Folge der freien Concurrenz gegeben; der Gewinn, d. h. der Erwerb und die Vermehrung des Besitzes ist für das kleinere Capital erst schwer, dann unmöglich; jeder Schritt zur größeren Ungleichheit in dieser Beziehung wird einen neuen noch größeren erzeugen. Man kann sagen, daß mit jedem Jahr der Arbeit ihr Ziel ferner gerückt wird.

Hierbei ist nun aber immer noch ein Capitalist dem anderen Capitalisten gegenüber gedacht. Nun setzen wir den Nichtbesitzer in sein Verhältniß zum Besitzenden oder die bloße Arbeitskraft dem arbeitenden Capitalisten gegenüber. Die Grundlagen, auf denen der Zustand des Proletariers beruht, sind einfach. Sein Verbrauch, das unmittelbare Bedürfniß, ist immer aufs neue da; es erwartet seine Befriedigung von seiner Arbeit. Seine Arbeit aber bedarf des Stoffes, die fertige eines Käufers; und zwar täglich. Ist der Käufer aber nicht an dem Ort, wo der Arbeiter, so ist ein Vermittler erforderlich, der Fabrikherr, der zugleich Käufer und Verkäufer ist. Das, was der Fabrikherr dem Arbeiter zahlt, ist von zweierlei abhängig; entweder *will* er nur eine bestimmte Summe geben, oder er *kann* keine andre bieten. Das erstere hängt von der Zahl der sich anbietenden Arbeiter, das letztere vom Preise auf dem fremden Markte ab; dieser aber wird durch die Concurrenz so beschränkt, daß der Gewinn auf ein Minimum herabgesetzt, ja oft nur unmittelbarer Verlust erzielt wird. Die

nothwendige Folge von beiden ist der geringere Preis, den der Arbeiter erhält; der Gewinn für diesen beginnt durch das Bieten und Abbieten zur Chimäre zu werden; bald bekommt er für seine Arbeit nur kaum hinreichend zu leben, und das Wort wird Wahrheit: Leben heißt für ihn nichts, als nicht sterben!

Es ist nun so häufig und so gründlich das Elend der Arbeiter an den Fabrikorten besprochen und dargestellt, daß wir dasjenige, was als Beweis des Obigen dienen wird, in der Hauptsache als bekannt voraussetzen dürfen; und Neues zu suchen und darzustellen, verbietet die Gränze unsrer Aufgabe*). Wir gehen daher weder auf die innere Organisation des industriellen Lebens im Allgemeinen, noch auch in die Frage nach den Mängeln und ihrer Abhülfe im Besonderen ein. Ja wir wollen uns sogar jeder Frage nach der inneren Richtigkeit oder Unrichtigkeit der freien Concurrenz als solcher enthalten; nur das möge uns hier als geschichtlich gewonnenes Resultat feststehen, daß sie da, wo sie eingeführt ist, nicht nur nicht den allgemeinen Wohlstand, sondern zwar die Bereicherung vieler, aber zugleich die Armuth noch weit mehrerer zur Folge gehabt hat; doppelter Druck aber lastet auf der letzteren eben durch die unmittelbare Nähe des ersteren, und durch das Bewußtsein, zu fremdem Glück seine Zeit und Kraft als Mittel hingegeben zu haben. — Aus diesem Satze nun entwickelt sich der entschiedene Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Peuple im wirklichen Leben. Denn gehen wir von dem Obigen einen Schritt weiter, so zeigt sich das neueste Resultat, daß derjenige, der von vorneherein nichts hat als seine Arbeitskraft, durch diese eben *nicht* im Stande ist, zu einem Besitze, dieser als absolut gesetzten Bedingung der Unabhängigkeit und der con-

*) Wir verweisen unter den vielen Werken, die hierüber erschienen sind, insbesondere auf zwei, die viel Aufsehen erregt haben: „Fregier: Les classes dangereuses dans les grandes villes.“ 1839. (2 B.) und „Buret: La misère des classes laborieuses.“ 1840. (2 B.) Dazu füge man noch für Frankreich insbesondere die Berichte des Dr. Guepin, die Louis Blanc zum Theil in seine Broschüre „Organisation du travail“ aufgenommen hat. Die Masse der einzelnen Nachrichten ist so groß, daß man es nicht wagen darf, mit irgend einer bestimmten Thatsache die Aufmerksamkeit des Lesers von der allgemeineren Betrachtung ablenken zu wollen. Die englischen Journale im Allgemeinen, im Besonderen die von Birmingham, Manchester, Limerik, Leeds und Nottingham liefern die traurigsten Beweise, daß der furchtbare Wahlspruch der Fabrikarbeiter „Brod oder Tod“ ihnen wirklich durch die unmittelbare Hungersnoth abgezwungen ist. Wird man es verzeihen können, wenn man vor solchen Erscheinungen theilnahmlos die Augen verschließt? Ist die theoretische Seite der Frage eine ernste zu nennen, so ist wahrlich die praktische eine traurige! —

creten Gleichheit, zu gelangen. Für die factiſche Wahrheit dieſer Behauptung liefert das Leben der Fabrikorte täglich die entſchiedenſten Beweiſe; wer es auch nur entfernt betrachtet hat, der wird es nicht läugnen, daß kein Fabrikarbeiter zum Wohlſtande zu gelangen irgend eine wahrſcheinliche Ausſicht haben kann. Und ſo iſt denn eben dieſelbe Frage verneint, die die freie Concurrenz oder die Formloſigkeit der Induſtrie hätte bejahen müſſen, damit ein in allen ſeinen Perſönlichkeiten nach Unabhängigkeit ſtrebendes Volk bei ihr als letzter Geſtalt der allgemeinen Arbeit hätte ſtehen bleiben können.

Wenn wir hier nun einen aufmerkſamen Rückblick auf das Dargeſtellte werfen, ſo ſehen wir, wie ſich dieſelbe unwillkührlich von der ganzen Bourgeoisie und dem ganzen Peuple, allen Beſitzenden und Nichtbeſitzenden, auf einen Theil derſelben, die induſtrielle Bevölkerung geworfen hat. Allein es iſt dieſes der nothwendige, durch die Bedeutung der entſtehenden Induſtrie und ihre Reſultate gebotene Gang der Entwicklung. Im Beginne dieſer Darſtellung, wie im Beginne der Zeit von der Schreckensherrſchaft bis jetzt ſchweben noch die Ideen von Beſitzenden und Nichtbeſitzenden, von der Induſtrie und dem Weſen der Arbeit, von dem ſtaatlichen Recht der Bourgeoisie und dem des Peuple unbeſtimmt vor uns; wie in der Conſtitution von 1795 jeder ein Vollbürger iſt, der überhaupt eine Abgabe bezahlt, ſo war vor der Idee jeder ein Beſitzender, der irgend einen materiellen Beſitz den ſeinigen nennen durfte. Das, was hier noch unaufgelöſt zum Grunde liegt, hat ſich jetzt aber grade in der Induſtrie zuerſt in einer beſtimmten Geſtalt erfaßt. Wir redeten von einer, dem Begriffe nach abſolut unterworfenen Claſſe; dieſe Claſſe iſt gegenwärtig; ſie iſt da, in der Claſſe der nichtbeſitzenden Arbeiter, den Proletariern. Jene allgemeinen Vorſtellungen haben von jetzt an einen Cryſtalliſationspunkt erhalten, deſſen weſentliche Bedeutung die iſt, dem allgemeinen Bewußtſein in einem äußerlich vorliegenden, greifbaren Beiſpiele zu beweiſen, daß die Ungleichheit ſelbſt noch im Leben des Volkes nicht wahrhaft überwunden, ſondern nur zurückgedrängt war. — Daher erſcheint die Bourgeoisie im Allgemeinen gegenwärtig nicht mehr überhaupt als die Maſſe der Beſitzenden, ſondern als die der großen Capitaliſten und Fabrikherren; dieſe verſteht man, wenn man von jener redet. Der Peuple dagegen bezeichnet jetzt nicht ſo ſehr alle Nichtbeſitzenden, als unter ihnen eben die Fabrikarbeiter, den Ouvrier aller Art.

Das Verhältniß beider zu einander ist nicht das des unabhängigen Nebeneinanderstehens, sondern das der Unselbstständigkeit der letzteren den ersteren gegenüber. Drei Punkte treffen zusammen, die dem letzteren einen wirklichen Grund geben, seine Stellung als eine wahrhaft abhängige zu fühlen. Mit der Einführung des Wahlcensus verliert er seine Rechte auf die Vertretung im Staate; mit dem Zusammenströmen der Arbeiter an den industriellen Plätzen den Theil seines Arbeitslohnes, der als Gewinn — das Mehr seiner Bedürfnisse — ihm zu einem Besitze hätte verhelfen können; und endlich durch die gewaltigen Handelskrisen und die Deplacirung der Weltmärkte fast die Möglichkeit, sein Leben ohne ewig erneuerte Entsagung zu fristen. So ist er, seit dem Terrorismus, aus einem Vollbürger zu einem nicht glücklichen Werkzeug in der Hand seiner Mitbürger geworden. Die Revolution stellt die Idee der Gleichheit hin; die Frage entstand, ob der Besitz die Ungleichheit begründen solle; sie wird mit ja beantwortet. Der Forderung, einen Weg zur Aufhebung derselben jedem Einzelnen darzubieten, wird durch die freie Concurrenz als industriellen Grundsatz entsprochen; das Resultat erscheint; es ist der absolute Sieg des Capitals über die Arbeitskraft, die wiederum erscheinende Ungleichheit. Wie es früher eine Lehnshoheit im Besitze des Grundes und Bodens gab, so giebt es jetzt eine solche im Gebiete der Industrie. Die einseitige, an sich unwahre Idee, durch die Erlangung des Besitzes das Egalitätsprincip in Staat und Gesellschaft zu verwirklichen, hat sich erfüllt, aber nur um den Widerspruch, den es in sich trägt, in der reellen Welt sichtbar und fühlbar zu machen; gleich als ob für den Irrthum der Völker den Völkern ihre Strafe werden müsse.

Vor allem ist hiermit, um dem praktischen Leben uns wieder zuzuwenden, die eigentliche Bedeutung des Gegensatzes und des daraus entspringenden Kampfes zwischen den Fabrikherren und den Arbeitern gegeben. Wenn wir die Zahl derer, die zu diesen Theilen der Bevölkerung gehören, mit der Zahl des ganzen Volkes vergleichen, so möchte man erstaunen, daß ein verhältnißmäßig so geringer Theil in seiner allerdings entschiedenen inneren Zerrissenheit dennoch für das ganze Land so wichtig, ja so entscheidend werden kann. Handelte es sich hier für Frankreich um nichts, als um das Verhältniß dieser beiden Gegner, so würden sie ebensowohl nur eine untergeordnete Aufmerksamkeit erfahren, wie etwa in Deutschland das Armenwesen. Aber sie stehen eben nicht allein

da, ſondern in ihnen ſehen ſich die beiden Grundprincipien des franzöſiſchen Lebens weſentlich vertreten; die Idee der Gleichheit, und die Idee des Rechts des Beſitzes. Darum iſt es möglich, Bourgeoisie und Peuple, Capitaliſt und Ouvrier als Synonyme zu gebrauchen, und den Zuſtand der Fabrikorte als einen Normalzuſtand für die wichtigſte Frage der franzöſiſchen geſellſchaftlichen Entwicklungen zu ſetzen. So erklärt es ſich uns, wie die Claſſe der Ouvriers ſelbſt ihre Wichtigkeit fühlen, wie die communiſtiſchen Verbindungen und mehr noch die Grundſätze derſelben gefürchtet werden, und wie der geringſte Tumult, der von Handwerkern ausgeht, ſtets als ein nie unbedeutendes Ereigniß angeſehen wird.

Dieſes ſind nun im Allgemeinen die Grundzüge der factiſchen Geſtaltung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe und Berechtigungen, wie ſie aus den Principien der Revolution hervorgegangen ſind, und als deren Hauptträger die beiden Claſſen der Bourgeoisie und des Peuple ſich hinſtellen. Sie müßten, unzweifelhaft, einem jeden Volke ſchmerzlich ſein, allein für Frankreich ſind ſie mehr. Denn grade wo ein Princip im äußeren Leben am beſtimmteſten negirt iſt, erhebt es ſich mit deſto größerer Spannkraft wieder empor, um ſich dennoch geltend zu machen; und beſtimmter kann die Idee der materiellen Gleichheit nicht verneint werden, als es durch das ſo eben bezeichnete Verhältniß geſchieht. Unmittelbar mit jenen Zuſtänden iſt daher nicht blos ein Streben nach Verbeſſerung überhaupt, ſondern der Beginn eines neuen Kampfes des Beſtehenden mit dem Egalitätsprincip des franzöſiſchen Volkes gegeben. Aber dieſer Kampf ſelber iſt ſeinem inneren Weſen nach ein weſentlich von den beiden früheren Perioden verſchiedener, wenn auch die ideelle, letzte Grundlage dieſelbe iſt. Der Drang nach Gleichheit zeigt ſich zwar ſtets als Haß gegen den höher Stehenden; aber eben dieſer iſt ein anderer geworden. Im Beginne der Revolution war es der durch ſeinen geſchichtlichen Stand Berechtigte; gegenwärtig iſt es der Reichere. Daher iſt es jetzt der Reichthum, der von dem Armen gehaßt wird, wie es einſt die Gewalt war, der ſich der unterworfene entgegenſetzte. Das aber, was zuerſt die Revolution für jeden Einzelnen in Anſpruch nahm, war nur ein gleiches Recht, ſowohl im Staate, als in der Induſtrie; das Recht allein aber reicht nicht aus; der zweite, nahe liegende Schritt iſt daher der, einen gleichen Beſitz zu fordern. So zeigt ſich uns hier die Entwicklung der Idee

der Gleichheit, nicht in ihrem Umfange — den Personen — sondern in ihrem Inhalte, der Forderung, fortschreitend. Noch aber ist dieselbe weder sich ihrer selbst klar bewußt, noch auch ihrer Berechtigung gewiß; sie weiß noch nicht, was sie will, und fährt unsicher hin und her, ohne sich bei irgend einem Ausgangspunkte beruhigen zu können. Nur die ersten Anfänge einer inneren organischen Haltung steigen langsam über diesem Chaos hervor, in den socialistischen Philosophieen einerseits, und in den communistischen Arbeitsordnungen andererseits. Doch sind sie weder mächtig genug, sich selber allgemeinere Geltung zu verschaffen, noch auch die Kräfte und Ansprüche der Proletarier selbst zu beherrschen.

Fassen wir nun zusammen, was wir bisher dargestellt haben, so erscheint uns, so weit wir blicken, nur die negative Seite des Egalitätsprincips. Es stellt sich vernichtend den Ständen, dem alten Staatsrecht, ja dem Eigenthum gegenüber. Nirgends tritt ein wahrhaft organischer Gedanke hervor, der auf den Trümmern des Umgestürzten eine neue Welt zu schaffen im Stande wäre. Und es läßt sich nicht läugnen, die ganze französische Geschichte ist seit 1789 nur Eine große Negation; eine Negation, die weder die eignen Bildungen ihres Volkes, noch die ihrer Nachbarn verschont hat. Darf es uns da wundern, wenn diese Nation im Allgemeinen, und ihr Egalitätsprincip im Besonderen nicht geliebt wird: weder, was natürlich ist, von den Kleinmüthigen, noch auch, was man jetzt verstehen wird, von ernsteren Männern? Aber man täusche sich darüber nicht; die wahre Frage liegt nicht darin, ob Frankreich als solches im Stande sein wird, zu schaffen, wo es zu zerstören vermochte, sondern ob jene Principien selber eine organische Kraft in sich tragen. Einseitig ist, wer bei einem Gedanken, der seinem Inhalte nach die Völkerschaften begreift, vor Einem Volke stehen bleibt; und obwohl wir nur ein Volk und seine Geschichte behandeln können, so sind wir dennoch grade dadurch berechtigt, jene Einseitigkeit als den Todfeind der höheren Aufgabe selbst zu bezeichnen. Diese Aufgabe aber ist keine andre, als die: jenen Gedanken in seinem ganzen Inhalt in uns zu vollziehen, und durch ihn allein Urtheil wie That leiten zu lassen. —

Daß nun das Egalitätsprincip nicht blos negativ ist, davon hoffen wir in der Folge die ersten, wenn auch excentrischen oder schwachen factischen Beweise anführen zu können.

VI.

Die Kaiserzeit und die Restauration.

Wir haben in dem Vorhergehenden, um die Einheit der Darstellung nicht zu unterbrechen, die ganze Zeit von dem Aufhören der Republik bis auf die Gegenwart als Eine zusammengefaßt, nur das bestimmte Resultat der Entwicklung des so eben durchgeführten Gegensatzes im Auge behaltend. Dennoch bietet die Zwischenzeit in ihren so verschiedenartigen Gestaltungen eine Reihe von Punkten dar, die einzeln betrachtet sein wollen, um nicht wesentliche Lücken in der Geschichte selbst zu lassen. Es sind die äußeren Verhältnisse des französischen Reichs, und sein innerer politischer Kampf, die vielfach auf die Stellung wie auf die Ansprüche der beiden Classen des Volks eingewirkt haben. Allerdings können sie das Princip selber weder ändern, noch unterdrücken; aber sie vermochten es, seine Richtung zu modificiren und die Kräfte, die sich unter ihm zusammenfanden, auf eine Zeitlang für nähere Zwecke zu absorbiren. Die Kaiserzeit und die Restauration sind auch in diesem Verhältniß zum Volke wesentlich verschieden, und es gehört daher zu unserer Aufgabe, diesen Theil der Geschichte in seinem Einfluß auf das Grundprincip des jungen Frankreichs besonders darzustellen.

Wenn wir behaupten, daß der französische Geist rasch und lebendig fühlt, und unbedenklich ausführt, was er sich als Ziel gesetzt hat — und wenn wir zugleich sagen, daß eben jenes Princip der Gleichheit des Vermögens schon durch den Unterschied, den die Constitution von 1795 an die Verschiedenheit des Besitzes knüpft, dem Volke zum Bewußtsein kommen mußte, wie war es denn möglich, daß jener Widerspruch sowohl unter der Kaiserzeit, als unter der Restauration so entschieden in den Hintergrund gedrängt ward, daß auch keine Spur desselben seit Babeuf vorkommt? Und wie erklärt es sich, daß sowohl der Socialismus in seinen beiden Hauptvertretern, St. Simon und Fourier, als der Communismus in den Handwerkerverbindungen unmittelbar mit der Julirevolution ins Leben treten?

Dasjenige Moment nun, was in der Sache selbst liegt, haben wir allerdings schon herausgehoben. Allein die in einzelne Verhältnisse gehenden Fragen lösen sich damit nicht, und die äußere Geschichte verlangt demnach eine kurze Betrachtung.

Werfen wir zuerst einen Blick auf die Kaiserzeit. Sie ist

die Zeit des Krieges. Der Krieg aber ruft seine Soldaten aus der Reihe derer, die im Lande selbst keine bestimmte Lebensaufgabe, die Verwaltung eines Besitzes oder eines Amtes haben; und wo er so lange und so gewaltsam geführt wird, bedarf er nicht des kleineren Theiles der nichtbesitzenden Bevölkerung. Auf der anderen Seite hat gerade im Kriege jeder, der sich selbst an das zu setzen wagt, was er erreichen möchte, die Bahn offen vor sich liegen; Ruhm, Reichthum, und ein Tummelplatz für jede übersprudelnde Kraft wird allen geboten, oft für eine einzige kühne That. Unter der Fahne seines großen Feldherrn findet daher der, den kein Eigenthum an einen festen Platz bindet, was er wünscht; ja, er kämpft, indem er für sich streitet, zugleich für den Glanz seines Volkes; und weder Napoleon noch seine Marschälle vergaßen je ganz, daß auch sie aus den untersten Reihen hervorgegangen waren. So wird durch den Krieg dem Proletarier theils gewaltsam, theils mit seinem eignen Willen eine Existenz angewiesen, die allem Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Peuple gänzlich fern liegt; es fehlt das, was den letzteren zu einer Classe im Volke macht, die Zahl der Arbeiter, so wie das, was ihn zum Haß gegen die Besitzenden reizt, die Unmöglichkeit, durch sich selber vorwärts zu schreiten.

Das gilt von denen, die zum Heer gehören. Eben dadurch aber, daß diese der Industrie genommen werden, mangelte in ihr die Concurrenz der Arbeiter, oft sogar die nöthige Zahl. Wer nun dennoch Arbeiter bleibt, der kann den Preis seiner Arbeit vorschreiben, weil man ihrer nicht entbehren kann. Damit ist ihm die Möglichkeit des Gewinnes, mit ihr die der Erreichung eines Besitzes geboten. So ist auch hier kein Anspruch absolut ausgeschlossen.

Endlich aber wird unter der Kaiserzeit durch die intensive Kraft des Gouvernements für die Vertheilung der Staatsgewalt eine Bestimmung möglich, die den Unterschied zwischen Besitz und Nichtbesitz anfangs ganz und gar aufhebt, indem die Constitution vom 13. Dec. 1799 (Tit. I. A. 2.) den Begriff und das Recht eines Citoyen français *jedem* gebornen und ansässigen Bürger zuspricht, und alle auf gleiche Weise an dem theilnehmen läßt, was das Gouvernement dem Volke überlassen wollte. Keine Aenderung dieses Princips enthält das Senatus-consulte organique de la constitution vom 4. Aug. 1802, das im Tit. III. die Collèges électoraux, das zweite von den Assemblées du

Canton zu wählende Wahlorgan unter den 600 am meiſten Beſteuerten des Arrondiſſements unter Mitwirkung aller Bürger wählen läßt; denn auch hiernach giebt es keine Perſon, die von einer verhältnißmäßigen Theilnahme an der Staatsgewalt ausgeſchloſſen wäre. Bei dieſem Grundgedanken der kaiſerlichen Verfaſſung im Verhältniß zum Volke bleibt auch das Senatus-consulte vom 18. Mai 1804 ſtehen; ſpäter giebt es nur noch den Acte additionel, von dem wir ſogleich reden werden.

Faſſen wir daher die ſtaatsrechtlichen und geſellſchaftlichen Verhältniſſe der Kaiſerzeit in Beziehung auf die Idee der Bourgeoisie und des Peuple im Allgemeinen auf, ſo iſt es klar, warum der Gegenſatz zwiſchen beiden in dieſer Periode der franzöſiſchen Geſchichte nie ein entſchiedener werden konnte. Der Kaiſer bietet dem Armen alles, was dieſer erreichen kann, und hebt die Ungleichheit dadurch auf, daß vor ihm alle gleich ſind. Von den vielen Gründen, aus denen grade von dem niederen Stande Napoleon ſo hoch verehrt wird, iſt dieſes nicht der geringſte. — Die Induſtrie aber befeſtigt ſich, trotz der Stürme, die ſein kriegeriſcher Geiſt erweckte; und hält man ſie zuſammen mit den erſten Jahren der Revolution, ſo war jene Zeit noch eine friedliche für Frankreich zu nennen. Die Capitalien zeigen ſich; Arbeit und Lohn ſind da im Ueberfluß; der Arme bleibt nicht arm, und der Reiche wird reicher.

Dieſes iſt der Charakter der Kaiſerzeit für die Geſchichte des Beſitzes und ſeines Einfluſſes auf Staat und Geſellſchaft. Das Hauptreſultat iſt die neu erwachte Induſtrie; ſie gelangt aber unter den gewaltigſten Bewegungen, die Napoleon hervorrief, nicht bloß zu einer großen inneren Kraft, ſondern zugleich zum Bewußtſein über ihre Stellung. Aus dem Drängen nach perſönlicher Unabhängigkeit geht das induſtrielle Leben hervor; wie wäre es möglich, daß es, erblüht und entwickelt, als ein abhängiger Theil des Staats daſtehen könne? Die Natur der Sache an ſich verbietet es; und nahe liegt der einfache Schluß, daß der, der durch Kenntniß und Mühe ſein Vermögen erworben hat, ſich es nicht wird nehmen laſſen, ſei es ſelbſt durch die Staatsgewalt, ein Satz, der nie im franzöſiſchen öffentlichen Recht untergegangen iſt, ſeit Neker ihn 1789 als Princip für die Ordnung der Etats generaux durchführte. Unter dem Kaiſer aber gab es keine zweite Gewalt, als ihn; wo war die Bürgſchaft, daß er der militäriſchen Macht nicht den Reichthum der Beſitzer

opfern würde? Daher entwickelt ſich, trotz des Wohlſtandes und des alle Wunden bedeckenden Ruhmes, dennoch allmählig das Bewußtſein des ſchlummernden Widerſpruchs; es kann unmöglich ein arbeitender Staat zugleich ein kriegeriſcher ſein, und die Induſtrie iſt vernichtet, ſo wie ſie abhängig iſt. So wird der Gegenſatz wach, der die Jahre 1814 und 1815 bezeichnet; es hat ſich in Frankreich ein Bürgerſtand neben dem Kriegerſtande gebildet; jeder von beiden hält ſich für gleich berechtigt, den andern ſich zu unterwerfen; ſo mächtig iſt dieſer langſame aber ſicher ſich erhebende Kampf, daß kein andrer neben ihm möglich iſt.

Da bricht nun das Geſchick den Thron Napoleons, und die Verbündeten ziehen zum erſten Mal ein in Paris. Es ſoll ſich, das iſt jetzt die Aufgabe Frankreichs, ein neuer Staat auf dem alten erbauen laſſen. Alles iſt in Verwirrung; noch hat kein Intereſſe ſeinen rechten Platz gefunden, und ſtatt gemeinſam fortzuarbeiten, ſtoßen und reiben ſich von allen Seiten die Kräfte und Forderungen. Ehe ſie aber recht zum Bewußtſein kommen, erſcheint plötzlich der Kaiſer wieder in Paris; in zwanzig Tagen, die man bedarf, um vom mittelländiſchen Meere in Heeresmärſchen die Hauptſtadt zu ereilen, zieht er in dieſelbe ein. Alles ſtrömt ihm zu, und jauchzt ihm entgegen; größer war nie der Jubel bei ſeinem ſchönſten Siege, und es ſchien als wäre Napoleon wieder Kaiſer und unbezweifelter Alleinherrſcher. Aber dennoch bedurfte es nur weniger Tage, um ihm mitten in ſeiner rings anerkannten Herrſchaft zu beweiſen, daß er zwar dieſelbe Armee, aber ein anderes Frankreich wiedergefunden. Die kurze Zeit der erſten Regierung des Bourboniſchen Stammes hat hingereicht, das Element zum Bewußtſein ſeiner Kraft zu bringen, was von jetzt an über das innere Schickſal des Staates entſcheiden ſoll. Die Induſtrie tritt dem Kaiſer entgegen, und das erſte, was er auf ſeinem neu eroberten Throne thut, iſt die Unterzeichnung des Acte additionel vom 22. April 1815. Hierin werden zwei Kammern berufen, die Pairs- und Deputirtenkammer. Sie erhalten das Recht, Geſetze in Vorſchlag zu bringen, und Zuſätze zu den vorgeſchlagenen zu machen unter Zuſtimmung des Herrſchers; beſonders aber ſpricht der Tit. III. den Grundſatz der Induſtrie dem Gouvernement gegenüber als künftiges Recht der Bürger dahin aus, daß *keine* Auflage irgend einer Art anders als auf dem Wege des Geſetzes dem Lande geboten werden kann. Es iſt wahr, das Recht der Deputirtenkammer iſt ein ſehr precäres und

faſt nur ſcheinbares; aber daß dieſes Recht die Stufe ward, auf der ſelbſt Napoleon zu ſeinem Throne gelangen mußte, iſt der entſchiedenſte Beweis von dem Beginne eines neuen Kampfes, dem zwiſchen der Induſtrie und dem Gouvernement.

In der Schlacht von Waterloo ward nun nichts geſtürzt, als die Dynaſtie des Kaiſers. Als die Verbündeten Paris verließen, war allerdings das Reſultat ihres zweiten Sieges die von jetzt an unbeſtrittene Krone auf dem Haupte der Bourbons, aber ſchon 1814 hatte Ludwig XVIII. ſeine Charte constitutionelle dem Lande octroyirt. Sie enthält im Weſentlichen bekanntlich das heutige Staatsrecht Frankreichs; doch ein bedeutender Grundſatz iſt in ihr ausgeſprochen, der klarer wie alles andre die Aufgabe und die Stellung der neuen Dynaſtie von der Napoleons unterſcheidet. In jenem kaiſerlichen Acte iſt für Wahlrecht und Wählbarkeit keine Gränze durch die Beſtimmung eines Wahlcenſus gezogen. Napoleon will auch hier, was er ſtets gewollt; das ganze Volk ſoll in den Vertretern ſich vertreten fühlen; es giebt im ſtaatlichen Rechte aller franzöſiſchen Bürger keinen Unterſchied durch den Beſitz. Die Gleichheit aller iſt allen geſetzlich verbürgt, und auf dieſem Gebiete kein Gegenſatz, durch daſſelbe kein Anſtoß zu einem Kampfe zwiſchen Beſitzenden und Nichtbeſitzenden möglich; ja der Acte geht ſo weit in dem Bewußtſein der Einheit des franzöſiſchen Volks, daß er die Deputirten ausdrücklich in allen Theilen Frankreichs von jedem Departement zu ſuchen erlaubt. Die Charte dagegen ſpricht ihren Grundgedanken in der Beſtimmung des Art. 40 aus: Die Wähler, welche zur Ernennung der Deputirten ſich verſammeln, können kein Stimmrecht erhalten, wenn ſie nicht eine directe Abgabe von 300 Fr. zahlen, und jünger als 30 Jahre ſind. Dazu fügte das Geſetz vom 5. Februar 1820 den Satz, daß die Wählbarkeit ſelber von einer directen Abgabe von 300 Fr. abhängig ſein ſolle.

Wir haben eben den Satz aufgeſtellt, daß die Idee der Bourgeoisie von dem allgemeinen Begriff des Bürgerthums ſich auf ein beſtimmteres Gebiet allmählig zurückgezogen habe; dieſe Gränze, die ſie mehr und mehr entſchieden zieht, liegt hier in der Charte ausdrücklich ausgeſprochen vor uns. Wenn das allgemeinſte Reſultat der Kaiſerzeit eine innere Feſtigung und ein beſtimmteres Bewußtſein der Induſtrie iſt, der Kriegerherrſchaft gegenüber, ſo erſcheint mit der Reſtauration die erſte, entſchiedene Scheidung in dem Gebiete der induſtriellen Welt ſelber; die zwiſchen Reicheren

und Aermeren. Es ist hier, wenn wir über die Kaiserzeit hinwegsehen, ein einfacher Schritt von dem Princip der Constitution von 1795 vorwärts gethan; an die Stelle der Idee, daß der Besitz überhaupt zum Citoyen actif mache, tritt die, daß erst ein bestimmtes, und nicht geringes Maaß desselben dieses Recht mit sich führt. Der wesentliche Unterschied ist der, daß das Maaß des Besitzes nicht ein größeres Recht bedingt; sondern daß der Nichtbesitz dieses Maaßes aller activen Bürgerrechte enthebt. Damit ist der Widerspruch des Satzes, daß der Besitz über das von ihm ideell Unabhängige, die Gleichheit der Person im Staate zu entscheiden habe, aufs Neue in die Wirklichkeit eingeführt, und innerhalb der allgemeinen Industrie erscheint von nun an auch im Staatsrechte der Unterschied von Bourgeoisie und Peuple.

Allein jede Gestaltung des staatlichen Lebens hat ihre eigne Aufgaben; und mag sie gleich viele und mächtige Widersprüche in sich enthalten, so wird sie diese dennoch nicht eher fühlen und ihre Lösung versuchen, als bis sie die Bestimmung erfüllt hat, die mächtig genug war, sie hervorzurufen. Was sich in der Charte wie im Acte additionel als neuer Staatsgrundsatz kund gab, ist das Leben und die Kraft des jetzt erst erstandenen neuen Elementes in Frankreich, der Industrie überhaupt. Sie muß freie Bestimmung über sich selber haben, und diese fordert ein freies Organ. Beiden Ansprüchen gegenüber trat in Napoleon die militärische Gewalt; die Restauration aber, die nichts gelernt und nichts vergessen hatte, macht den Versuch, auf den Trümmern des Kaiserreiches, nach einer Revolution und einer Weltherrschaft, den Zustand des vorigen Jahrhunderts wieder als Basis der Staatsform einzuführen. Sie setzt in den funfzehn Jahren, die ihr gegeben worden, alle ihre Kraft daran, Adel und Geistlichkeit als Stände, den König als den allein berechtigten Herrscher aufs Neue hinzustellen. Und doch war schon die Frage eine Lebensfrage für Frankreich geworden, in welches Verhältniß die Industrie auf der einen, das Gouvernement auf der andern Seite von jetzt an zu stehen hätten in der Theilung der Staatsgewalt. Was konnte nun anders die Folge eines so unwahren Unternehmens sein, als daß alles, was nicht adlig und nicht geistlich war, sich noch einmal als Tiers-État zusammenfaßte, um den Einzelwillen des Herrschers und den Unterschied der Stände, diese Verneinung der Industrie selber, noch einmal, und gründlich zu bekämpfen? Und so geschah es seit dem Augenblicke, wo Ludwig XVIII. den Thron

bestieg. In diesem Kampfe aber ist das Hervortreten eines Gegensatzes innerhalb des dritten Standes selbst eben so wenig möglich, als während der Assemblée constituante; es gilt vielmehr, um das gemeinsam Errungene nicht zu verlieren, sich vor allem als Einheit dem neuen Feind entgegenzustellen. Das Organ der Bürgerschaft im Allgemeinen war aber die Deputirtenkammer, und deshalb, obwohl sie nur aus dem reicheren Theile der Bourgeoisie gewählt ist, giebt es doch noch keine Opposition in derselben, sondern sie selber bildet die Opposition gegen den Grundgedanken der Restauration; in dem Widerspruche der letzteren mit der Geschichte seit 1789 ist jene aufs Neue berufen, die Idee der Gleichheit der Stände zu vertreten, und die noch einmal erste Frage zu lösen, in welchem Verhältniß das Recht des Königs zu dem des Volks stehen müsse.

Das war nicht blos die Deputirtenkammer, sondern das ganze Volk erkannte sie als solches an. Vor dieser Frage verschwand damals der Unterschied von reich und arm; denn alle Classen sannen und hofften nicht so sehr auf das Recht, was sie besaßen oder nicht besaßen, als auf das, was ihnen abgesprochen und bestritten ward. Darum war ein Gegensatz zwischen Besitzern und Nichtbesitzern nicht möglich; wie sollte man sich über die Antheile an einem Recht streiten, was noch keinem gewiß war? Es war ja der Tiers-Etat, für den der Reichthum und die Intelligenz kämpften; das Interesse für Bourgeoisie und Peuple war noch dasselbe; hier war noch keine feste Errungenschaft für Alle, und mithin kein Widerspruch über die Vertheilung an die Einzelnen.

Es lassen sich indessen, wenn man auf Einzelnes eingehen will, leicht auch einzelne Gründe anführen, die die Spaltung des Tiers-Etat in ihr selber aufhielten. Zuerst gab der Friede aller Handelsthätigkeit neuen Aufschwung, und damit Arbeit und Erwerb für den Fleißigen; an materiellen Mangel heftete sich noch wenig oder gar nicht der Haß gegen die, die ihn nicht leiden. Dann aber bot sich auch in dieser Periode ein Kampfplatz für alle die unruhig drängenden Geister, die ihre Kraft nicht auf der Tribüne der Kammer versuchen konnten. Dies waren die geheimen politischen Verbindungen der Carbonari's, und die ihnen folgenden. Es liegt uns fern, sie hier genauer zu verfolgen; auch haben sie ihre Darstellung schon in den Werken von Cauchois-Lemaire und Louis Blanc erhalten. Obwohl sie in keiner Weise etwas anderes

als rein politisch waren, haben sie dennoch als Ableiter jeder anderen Gährung eine nicht zu übersehende Bedeutung; das aber, wodurch sie im allgemeinen Volksbewußtsein einen dauernden Einfluß noch für die Gegenwart gewonnen haben, ist der Glaube, daß eine geheime Verbindung wohl verboten, nicht aber an sich unrechtlich sein könne. Doch werden wir darauf später zurückkommen. —

Auf diese Weise wird durch die Gewalt der Verhältnisse der Widerspruch zwischen den beiden Classen der Industrie in den Hintergrund gedrängt, und eine temporäre Einheit derselben hervorgerufen. Indessen bereiteten sich dennoch selbst während dieser Zeit die Elemente der späteren Bewegungen vor. Die Industrie hob sich, im raschen Fortschritt mit dem insularischen Nachbar wetteifernd, ohne doch über gleiche Capitalien und eine gleiche Anzahl auswärtiger Märkte gebieten zu können. Die freie Concurrenz macht allmählig aus dem gemeinschaftlichen Streben der Capitalisten einen gegenseitigen Kampf der kleineren und größeren Capitalien; und der unter der Gewalt angehäufter industrieller Kräfte Leidende ist der Arbeiter. Noch aber findet sich im wirklichen Leben nicht ein eigentliches Bewußtsein der Letzteren, daß sie zu einem Höheren berechtigt seien, und daß ihre untergeordnete Stellung und ihre Entbehrungen einen noch unmittelbareren Grund haben, als den der bloßen Staatsform; nur Männer wie St. Simon und Fourier, den tieferen Inhalt ihrer Zeit begreifend, eilen dem gegenwärtigen Zustand voraus, und beweisen durch das Suchen nach einer Abhülfe für das Uebel, das derselbe in seinem Schooße trägt, daß sie die Zukunft zu erkennen befähigt waren. Die Darstellung ihrer Theorien wird uns zeigen, wie ihnen der schlummernde Gegensatz der Armen und Reichen zum Bewußtsein kommt als die tiefere Basis der Verhältnisse selbst, und wie ihre Ideen hiervon ausgehend auf diesen Punkt wieder zurückkommen. — Es ist aber durch das Obige klar, wie es geschah, daß man sie nicht verstand und sich nicht die Mühe gab, zu untersuchen, ob man sie mit Recht übersähe. Als Ausgangspunkt für ihre Anschauung der Gesellschaft den Widerspruch zwischen dem Beruf Aller zu gleicher Theilnahme an den gemeinsamen höchsten Gütern, und der Trennung der Besitzenden und Nichtbesitzenden annehmend, können sie erst da auf Anerkennung rechnen, wo derselbe in der Wirklichkeit erscheint; das Ereigniß aber, was dazu den Anstoß gab, war die Julirevolution.

VII.

Die Julirevolution.

Eine jede große geschichtliche That, mit der sich eine Zeit abschließt und eine neue beginnt, kann wie der Gipfel eines Berges von vielen Seiten zugleich erschaut werden. Wie mancherlei Gründe hat man nicht angeführt, daß die Julirevolution eine nothwendige und unvermeidliche gewesen? Wir lassen sie zur Seite liegen, nur den Kampf der Principien durch sie hindurch verfolgend, die wir bisher begleitet haben. Dem Geschichtschreiber mag es überlassen bleiben, alle Fäden, die sich 1830 zu einem unauflöslichen Knoten verschlingen, aufzulösen. — Aber nirgends hat dies mächtige Ereigniß so tief und nachhaltig eingegriffen, als eben in den bisher schlummernden Gegensatz des Besitzers und Proletariers. Er ist nicht blos geweckt, sondern zugleich bis an seine äußerste Gränze getrieben; es ist als habe er sich durch plötzliche übermächtige Durchdringung aller Verhältnisse für sein langes Schweigen, zu dem der Gang der Dinge ihn verurtheilte, bitter rächen wollen. Die Julirevolution zählt nicht so viel Tage, als die frühere Jahre; dennoch ist die Reihe ihrer Erfolge, so weit man von Persönlichkeiten absehen darf, nicht an Zahl geringer, noch innerlich weniger gewaltig. Der Nichtfranzose indessen sieht zu häufig nur die Seite derselben, mit der sie dem ganzen Europa zugewendet ist; unsre Aufgabe ist es, einen Theil ihrer Wirkungen auf die inneren Zustände zu entwickeln.

Unter Ludwig XVIII. steht noch die Bürgerschaft ihren zwei Gegensätzen auf gleiche Weise gegenüber, dem Gouvernement auf der einen, den Ständen auf der andern Seite, ohne daß einer von beiden das Uebergewicht über den anderen in diesem Kampfe erhalten hätte. Der König selbst verstand es, durch weises Nachgeben die ungestümen Forderungen aufzuhalten. Er glaubte, als er 1824 in den Tuilerien verschied, eine schwierige Aufgabe gelöst zu haben, und mit Recht. Ihm folgt Carl X.; mit diesem neuen Herrscher tritt ein neuer Plan für den ununterbrochenen Streit der Kräfte ins Leben; es sollte eine Entscheidung herbeigeführt werden, und sie ward herbeigeführt.

Seit der Thronbesteigung Carls X. faßt die Regierung nach allen Seiten hin ihre Kräfte zusammen, um die wachsende Macht des dritten Standes in alte, noch nicht vergessene, aber längst unmögliche Gränzen zurückzuführen. Die Folge davon war nicht

blos ein stets entschiedeneres und gereizteres Auftreten der letzteren, sondern wesentlich die Richtung ihrer Anstrengung gegen das Gouvernement. Die Frage nach der Berechtigung der Stände tritt in den Hintergrund; Adel und Geistlichkeit schaaren sich fester um den Thron, mit ihm Ziel und Arbeit theilend. Dadurch wird mit dem letzten Bourbon der eigentliche Kampfplatz der Kräfte das Verhältniß zwischen Volk und Regierung, und die Bestimmung ihrer gegenseitigen Rechte die Aufgabe jener Zeit; das Schicksal der Standesunterschiede steht von nun an als abhängig von dem Ausgange dieser Entwicklung da.

Die Ordonnanzen des Juli, diese förmliche Kriegserklärung des Gouvernements gegen die Bürgerschaft, führen endlich den Kampf der Principien auf das Gebiet der materiellen Kräfte. Das Königthum wird besiegt, die Stände und ihre Rechte wie ihr Ansehen fallen mit ihm; und das Volk bleibt allein und entschieden Sieger auf dem Schlachtfelde.

Damit ist denn nun der Punkt gekommen, wo sich der wahre Inhalt des Tiers-État aus sich selber entwickeln muß; denn keinen Gegner mehr findend, der ihm ein bestimmtes Ziel für seine Anstrengungen vorzeichnet, sieht er sich seinen Interessen, wie seinen Wünschen, frei überlassen. Indessen bedarf das Land zuerst und vor allem eines Staates; ehe eine Woche des ersten Monats über die neue Freiheit hingegangen ist, steht derselbe vollendet und entschieden da. Was mußte nun die Grundidee des neuen Rechts sein, das mit so heldenmüthiger Anstrengung errungen war?

Die Kraft, mit der der industrielle Besitz gekämpft, und die Macht des Reichthums, wie der Intelligenz, die er auf seiner Seite hatte, gaben die Staatsgewalt gerade in dem Augenblick in seine Hände, als es galt, ein neues Staatsrecht zu bilden. Darum mußte dieses Staatsrecht in allem Wesentlichen eben aus der Natur der Industrie und aus den Ansprüchen ihrer Herren hervorgehen; und sie sind es, die das Resultat bedingt haben. Wenn es die Lebensbedingung der Industrie ist, zugleich der Freiheit und der Sicherheit des Besitzes zu genießen, so wird sie sich das Königthum absolut unterwerfen wollen, damit kein Wille im Staate gelte, als der ihrige; daneben aber wird sie es erhalten müssen, weil das Königthum die friedlichste und doch sicherste Ausführung des bestimmten gesetzgebenden Willens enthält. Dieses war das Ziel des Kampfes, und das Resultat des Sieges. — Das Königthum selbst stand in wenig Tagen aufs neue befestigt

wieder da; was aber die Deputirtenkammer werden wollte, ist sie wirklich geworden; die Gesetzgebung des Staats, dessen executive Gewalt in den Händen des von ihr selbst eingesetzten Königs ruht. Bleibt hier für irgend ein Bedürfniß, ja für den kühnsten Wunsch noch etwas zu hoffen übrig? Jene abstracte Gleichheit der ersten Revolution ist selbst für das Volksbewußtsein nicht mehr da als Grundlage seiner Ansichten; kann aber die durch den Besitz modificirte mehr verlangen, als was sie selber sich hier gegeben hat? Allein betrachten wir nun die zweite Seite jener Revolution und ihres Resultats, so wird uns schon jetzt, wie eine ferne drohende Gestalt, der Widerspruch entgegen treten, den sie aufs neue, und vielleicht gewaltiger wie je geweckt hat. Zuerst fragt es sich: wem denn im ganzen Kreise der Bürgerschaft ward durch das Grundgesetz der Charte die Gewalt im Staate übergeben? Der Kampf der Julitage ist ausgekämpft durch das ganze Volk; hat nun das ganze Volk einen Theil an dem erhalten, was Alle doch für Alle zu erringen meinten? Allerdings scheint es; denn die Erblichkeit der Pairie ist aufgehoben, und die Macht der Geistlichkeit für immer gebrochen. Allein dazu hätte es vielleicht keiner Revolution bedurft; gewiß war dieses Resultat einer Revolution nicht werth; es ist der Umsturz der scheinbaren Reste einer Standesungleichheit durch die Schwäche derselben ein sehr untergeordnetes Moment geworden. Der eigentliche Punkt ist die Vertheilung der Staatsgewalten. Unläugbar ist es, daß die Bürgerschaft von jetzt an die Macht entschieden in Händen hat. Aber wer ist diese Bürgerschaft? Liegt ihr der Begriff des Citoyen actif zum Grunde, den die Constitution von 1793, die von 1795, oder auch nur die von 1791 an die Spitze stellt? Nein; im Gegentheil wird der Wahlcensus aufrecht gehalten, nur mit dem Unterschiede, daß statt 300 Fr. Abgaben jetzt nur 200 gefordert werden. Damit ist entschieden das Princip aufs Neue für die Zukunft festgestellt, daß der Besitz die absolute Bedingung für die Erreichung der Stellung ist, wo alle Bürger wirklich gleiche Rechte genießen; und zwar nicht ein geringer Besitz, so viel etwa, wie eine Familie bedarf, um sich in Ehren von ihrem Erwerbe zu erhalten, sondern ein gewisser Wohlstand, die Gränze, wo der Reichthum beginnt.

Es versteht sich nun wohl von selbst, daß es sich hier nicht darum handeln kann, ob jenes Princip ein an sich richtiges ist, oder wo die Gränze für die Theilnahme an der Staatsvertretung

im Gebiete des Besitzes zu ziehen sei. Halten wir aber das nun erworbene Staatsgrundgesetz mit dem früheren zusammen, so ist es entschieden, daß jetzt wie früher die Ungleichheit der Bürger die Basis des Staatsrechts bildet. Es ist wenig Unterschied zwischen der Zeit vor und nach der Julirevolution in dieser Beziehung. Aber die Julirevolution hat die Gewalten aufgehoben, die das Bewußtsein über jenes Verhältniß zurückdrängten; es ist ihm freier Lauf gelassen, und in welche Formen es sich daher eben nach jener Revolution ergießt, das haben wir jetzt zu zeigen, als den eigentlichen Hintergrund der wechselnden Tageserscheinungen.

Noch schlummerte im Geiste des französischen Volkes aus alter Zeit die Idee jener Gleichheit, die selbst weder untergegangen, noch auch ganz ohne Vertreter in Wissenschaft und That geblieben war. Die niedersten Classen hatten von ihr gekostet, und sie nie vergessen. Jetzt ruft die Revolution das ganze Volk auf; alle sollen Mitkämpfer sein, denn allen ist ein Theil ihrer Freiheit bedacht worden. Das also, was als Preis des Sieges hingehalten ward, war dem Volke ein gemeines Gut, denn an dem Kampfe dafür Theil nehmen konnte doch nichts heißen, als zum Mitgenuß an demselben berechtigt sein. Ist es gewiß, daß sich mancher gegen die Restauration erhob, weil sie als eine auferlegte, nicht eigne Herrschaft des Volkes erschien, und daß für viele erst mit der dreifarbigen Fahne das wahre Symbol, für das sie sich schlugen, gefunden war, so ist es nicht weniger unläugbar, daß die Idee einer republikanischen Gleichheit einem nicht geringeren Theil des Volkes schon damals vorschwebte; und gerade für diese mußte der Aufruf zu den Waffen nicht blos als eine Gelegenheit, sondern zugleich als eine Berechtigung erscheinen. Das Resultat der Revolution selber war daher die Wiedererweckung des Gedankens einer vollkommenen Gleichstellung aller Person im Staatsrecht; das Resultat des Sieges der absolute Unterschied zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden. So entsteht auf den Trümmern der Bourbonischen Herrschaft diese älteste Gestalt des Widerspruchs zwischen dem neu belebten Egalitätsprincip und dem bestehenden Recht; jenes hat seinen ihm gehörigen Volkstheil in der Classe der Nichtherrschenden, dem Peuple; dieses in der der Herrschenden, der Bourgeoisie. Hier ist der Grund, warum beide Ausdrücke von jetzt an erst ihre wahre, intensive Bedeutung im Gebiet des Staatsrechts erhalten; denn sie bezeichnen von nun an nach dieser Seite hin dasselbe, was die

Worte Constitutionelle und Republikaner bedeuten. Beide bedürfen keiner weiteren Erklärung.

Allein man weiß und sagt, daß dieser Gegensatz nicht blos da, sondern, daß er zugleich ein gefährlicher ist. Die Masse als solche ist nicht gefährlich; das Princip als solches bedroht gleichfalls noch keinen bestehenden Zustand. Damit dieses geschehe, ist es nicht genug, daß die Masse an das Princip glaube, sondern daß das Mittel, es zu verwirklichen, ein an sich zerstörendes und widersprechendes sei, und dennoch als ein richtiges von dieser Masse anerkannt werde. Dieses Mittel, worum es sich hier handelt, ist die gewaltsame That eines Volkes, die Revolution. Kein Franzose wagt es, weder die erste, noch zweite Revolution als eine an sich unwahre That, eine Unthat hinzustellen. Es ist im Gegentheil der Satz allen gemein geworden, daß die Revolution als solche ein Recht sei, über dessen Statthaftigkeit eben nur die öffentliche Stimme zu entscheiden hat. Dieses Bewußtsein ist ein gemeinsames für das ganze Volk, allein der nächste, eigentliche Erbe desselben ist die republikanische Partei; und ihre Bedeutung wie die Gefahr, die sie droht, liegt in dem Princip der Egalität und in der geschichtlichen Berechtigung der revolutionären Gewalt. Daher hat man Recht zu behaupten, daß der ganze Zustand des französischen Staats auf einem Vulkane steht, selbst wenn nicht die jährlich sich wiederholenden Erschütterungen den nie ruhenden Feind der Ordnung verkündeten. Denn das Gebiet, welchem die Entscheidung der Frage nach der Ausgleichung jenes ewigen Widerspruchs hinübergetragen ist, ist das der Gewalt; was konnte sie aber erzeugen, als neuen Kampf der Gewalten?

Dieses ist nun das Resultat der Julirevolution in Beziehung auf das Verhältniß des Egalitätsprincips zum Staatsrecht; das von nun an entschiedene äußere Dasein einer republikanischen Partei, und der innere Widerspruch der Berechtigung zur Revolution mit dem Glauben an das bestehende Recht. Allein so wichtig auch dies für die Geschichte der Idee der Gleichheit ist, so umfaßt es doch nicht alle Folgen jener Umwälzung.

Wir haben angedeutet, wie die Entwicklung der Verhältnisse das Princip der abstracten Egalität allmählig gezwungen, zu einem concreten Inhalte zu greifen, und wie sich als dieser Inhalt die Nothwendigkeit des Besitzes ihm dargestellt hat. Der Einfluß des Besitzes gelangt durch die Julirevolution eben da-

durch zu seinem höchsten Punkte, daß es die Classe der Besitzenden ist, die sich selber in ihr die höchste Gewalt des Staats angeeignet hat. Je entschiedener aber sich diese Gewalt in den Vordergrund stellt, desto bestimmter muß ihm sein absoluter Feind entgegentreten. Es kann nun die Idee der Gleichheit die Bedeutung des Besitzes nicht läugnen; das Mittel aber, was in der gegebenen Gestalt der Industrie zu liegen scheint, ist durch das Recht derselben, die freie Concurrenz, und zwar grade am entschiedensten nach der Julirevolution aufgehoben, zum Theil durch dieselbe. Denn die Furcht vor der Unsicherheit der Zustände nicht bloß Frankreich's, sondern Europa's, zwingt die Capitalien, sich zurückzuziehen; der Preis alles Eigenthums fällt in Frankreich plötzlich um ein Bedeutendes, so daß es notorisch ist, wie durch die Julirevolution große Reichthümer verloren gegangen sind. Dazu kommt die mächtige, immer gewaltiger werdende Anhäufung des Geldbesitzes um Einzelne, die damit die Herrschaft der Industrie in ihre Hand gegeben sehen; die durch deutsche und nordamerikanische Concurrenz immer tiefer herabgedrückten Preise der Producte; der Fall großer Häuser durch die Finanznoth der Vereinigten Staaten; endlich die steigenden Auflagen in Frankreich selbst. Wir enthalten uns gänzlich, ins Einzelne zu gehen; allein wir dürfen wohl den Beweis, den andre geliefert haben, hier als Behauptung ihnen nachsprechen, daß wenn je, grade im gegenwärtigen Jahrzehend der Mangel an Verdienst in der Classe der industriellen Welt zu einem bedenklichen Momente geworden ist. In derselben Zeit also erhebt sich in Frankreich der Besitz selbst zu einem entscheidenden Moment, wo der Erwerb desselben für den Nichtbesitzer täglich schwieriger wird. Wo ist nun hier ein Ausweg für den Gesetzgeber, eine Versöhnung für den unterdrückten Proletarier zu finden? Auf welchem Wege soll der materielle Anspruch desselben auf Theilnahme am Besitz, sein principieller auf Verwirklichung der Gleichheit befriedigt werden? In dieser Zeit der drängenden Ereignisse hat die Staatsgewalt keine Ruhe und keine Kraft, sich dem niederen Volke zuzuwenden; wichtigere Fragen stellen sich ihr entgegen, und zwingen sie, das Proletariat sich selber zu überlassen. Dieses aber, einmal geweckt und zum Bewußtsein seiner selbst gebracht, richtet sich allmählig gegen den Feind, der es am festesten in seiner untergeordneten Stellung erhält, gegen den Zustand des Besitzes, und zum erstenmal keimt der scheinbar

vergessene Gedanke wieder hervor, daß das wahre Glück des Volkes erst durch die Aufhebung des persönlichen Eigenthums erreicht werden könne. Allein einem solchen Ausweg tritt im Bewußtsein auch des Ungebildetsten ein nie ganz überwundenes Gefühl entgegen. Es ist die Achtung vor dem Recht eines erworbenen Besitzes. Hoffnungen, Wünsche und kräftige Anstrengung, sich selber durch alle Mittel der Arbeit emporzuhelfen, läßt jenes Gefühl zu; wo die letzteren nicht ausreichen, gebietet es Ergebenheit in den Willen der Macht, die die Verhältnisse so gestaltet hat, daß dem Einen viel, dem Anderen wenig geworden. So lange jene Basis des Volksbewußtseins noch nicht innerlich untergraben ist, giebt es in der Sphäre der Gesellschaft noch Ruhe und Sicherheit; denn der absoluten Noth wird immer abgeholfen. Es kann Widersetzlichkeit gegen die Staatsgewalt, Empörung gegen das Königthum, Umwälzung der Regierungsform geben, es kann die entschiedenste Republik eingeführt werden, wie die französische, ja bestehen, wie die nordamerikanische, und dennoch der Zustand des Besitzes eine heilige, eine unantastbare Grundlage der Gesellschaft bleiben. Keinen schlagenderen Beweis dafür giebt es, als eben jene berüchtigte Constitution der Schreckensherrschaft, die neben der unbedingten Gewalt über Leben und Tod dennoch an die Spitze ihrer Declaration des droits de l'homme et du citoyen im Art. 2. den Grundsatz aufstellte: „Les droits naturels et imprescriptibles sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la proprieté.“ Die Gleichheit, die sie will, ist die Gleichheit im Staate, nicht im Eigenthum. Der endlosesteUmsturz aller bestehenden Zustände ist mit einer staatlichen Revolution noch nicht gegeben, wenn der Besitz seine Berechtigung erhält. Wo ist aber ein Aufhören der sich selbst verzehrenden Gewalt, wenn diese untergraben wird? — Und dennoch ist es nur zu wahr, daß eben diese Heiligkeit des Eigenthums nicht bloß seit der Julirevolution, sondern gradezu durch dieselbe im inneren Bewußtsein des Volkes einen furchtbaren Gegner erhalten hat. Die Idee der unbedingten Erblichkeit des Königthums läßt sich von vielen Gesichtspunkten aus erfassen; aber nur einer ist es, den wir hier hervorzuheben haben. Die Krone ist das Höchste im Staate; durch die Erblichkeit wird sie aus der höchsten Gewalt zum höchsten Eigenthum. Es ist damit ihre Bedeutung, als absoluter Besitz der durch die Geburt bestimmten Person die Unantastbarkeit des Eigenthums selbst

in seiner höchsten Gestalt zu repräsentiren, wo die Dynastie geschichtlich den Thron inne hat. In dieser Erblichkeit, dem durch keinen Erwerbsact bedingten Uebergange der Krone auf die Person, und durch die in dem Grundsatz der Unverantwortlichkeit enthaltene Idee der Unantastbarkeit ihres Besitzes, sieht sich das Erbrecht und die Unverletzlichkeit des Eigenthums eines jeden Bürgers aufrecht gehalten und vertreten. Keiner von beiden Grundsätzen kann allein angegriffen werden, ohne daß der andre zugleich seine Wahrheit verliert. Die Charte von 1814 erkennt beides an; die Verantwortlichkeit der Minister soll und kann ausreichen. Die Revolution selbst aber ging weiter, und nahm dem Fürsten seine Krone, da doch das Volk jedes Ziel mit einem Kampfe gegen die Rathgeber des Königs, von deren Zustimmung ja die Gültigkeit der Ordonnanzen abhängig war, hätte erreichen können. Dieses war ein Widerspruch mit dem Princip, und ein Eingriff in die Idee des Eigenthums. Wer will von jetzt an die Folgerungen läugnen, die dem durch Entbehrungen und durch die Idee der Gleichheit von zwei Seiten zugleich gereizten Gedanken des Proletariers entstehen, wenn er dem Besitzer gegenüber sagt: Berechtigt waren wir, das höchste Gut aus den Händen desjenigen zu nehmen, dem die Geschichte es gegeben, weil wir erkannten, daß er seine Gränzen überschritt; jetzt erkennen wir, daß ihr, die ihr das Capital im Staate besitzt, einen unrechten Gebrauch desselben macht, indem ihr den kleineren Besitz unterdrückt, dem Nichtbesitzenden aber den Erwerb unmöglich macht; es ist daher ein Recht, euch das Mehr, was ihr habt und nur zu eurem Genusse egoistisch verwendet, abzufordern, und es uns selber zu vertheilen. Ist nicht die Krone mehr, wie euer Eigenthum? Und ist nicht das Recht, was sie auf dem Haupte des Königs erhielt, wenigstens so gut, wie das, womit ihr euren Besitz beschützen wollt? Und jetzt gesteht ihr uns allen das Recht zu, jene zu nehmen und zu geben, während ihr es uns für dieses absprechen wollt? Der Fall aber, von dem ihr jenes abhängig macht, tritt bei euch und eurem Besitz nicht als ein einzelner, alleinstehend ein, sondern er ist fortdauernd da; euer Besitzen selbst ist ein Widerspruch gegen das ewige Recht der Gleichheit Aller; denn nur Allen zugleich gehört ursprünglich Alles. Daher seid ihr unberechtigt uns gegenüber. Und jetzt nehmen wir dasselbe Mittel in Anspruch, mit dem ihr die Krone dem Fürsten genommen habt, und das ihr selber so hoch preist; wir

erkennen euer Recht an, den Besitz zu vertheidigen, wenn auch nicht das, ihn zu besitzen; dagegen aber fordern wir, daß ihr auch uns zugesteht, euren Besitz anzugreifen, wo und wie wir es vermögen! —

Es ist wahr, daß diese Gedanken den äußersten Grenzpunkt des Egalitätsprincips bilden; aber es ist nicht weniger wahr, daß sie das ernste Resultat der Julirevolution enthalten, und dem Volksbewußtsein nicht mehr fremd sind. Dadurch hat diese Revolution in der Geschichte des Egalitätsprincips ihre wahre Stellung. Seit jener Zeit ist, wie wir es später genauer nachweisen werden, die Heiligkeit des Besitzes in der Volksanschauung untergraben, und die ganze Gesellschaft Frankreichs sieht dieses tiefe, vernichtende Uebel nicht als ein ihr fremdes, wie der deutsche Sinn, sondern als ein gegenwärtiges an. Um dies zu beweisen, genügt es zwar, den inneren Grund und die Geschichte desselben darzulegen; aber um es zu fühlen, muß man den Bewegungen, den Hoffnungen und Befürchtungen in unmittelbare Nähe gerückt sein. Vieles hat die Julirevolution bewirkt, mancher nothwendige Fortschritt ist durch sie geschehen; aber für den ernsten und unparteiischen Beobachter ist das eigentliche tiefgreifende Hauptresultat der Zweifel an der Unverletzlichkeit des Eigenthums im Gemüthe des Volkes, und der mit ihm erwachte, zu seiner äußersten Gränze vordringende Kampf im Herzen der Gesellschaft.

VIII.

Resultate.

Wer möchte nun behaupten, daß das ganze innere Leben eines Volkes auch nur auf dem Gebiete einer einzigen großen Frage sich auf wenigen Blättern — oder daß es sich überhaupt darstellen lasse? Wie wenig vermag die Feder einer solchen Aufgabe gegenüber! Hier giebt es für den, den sein Weg nicht in das Herz des Nachbarstaates führt, nur Eine Möglichkeit, zu einer wahren und tiefen Anschauung der Kämpfe zu gelangen, die seit der Revolution die ganze Lebens- und Tagesgeschichte desselben bilden; und diese ist es, die wir den Lesern in unmittelbare Nähe rücken möchten. Wir müssen in uns selber die Zweifel vollziehen, die diese gewaltigen Zeiten geboren haben, und zwar so, daß wir nicht von vorneherein sie dialektisch zu überwinden trachten, sondern indem wir das Wahre, das sie enthalten, einmal mit aller seiner Macht unmittelbar auf uns ein-

wirken lassen, und uns seiner Gewalt hingeben. Da wird es uns erfassen, aus dem Kreise, in dem sich unser Gedanke bewegt, emporheben, und uns in ein Feld tragen, das wir bis jetzt nur dadurch kennen, daß wir uns gegen dasselbe abschließen; wir sehen uns hineingeworfen mitten in die Frage nach dem Recht der Geschichte und dem des Gedankens, nach der Berechtigung des unangreifbaren Eigenthums und der der Vollendung aller Person, nach der Idee des Thrones und der des Volkes; und hier erst wird es uns offenbar werden, welchen mächtigen und zugleich furchtbaren Inhalt die Gegenwart Frankreichs in sich trägt, und wie es möglich ist, daß ernste Männer an der nächsten Zukunft desselben verzweifeln, und selbst Leichtsinnige nicht gleichgültig bleiben.

Jenes aber ist nun schwer, am schwersten aber für die Gegenwart des französischen Volkes; darum, weil in ihm nichts entschieden ist, als die Negation des Daseienden. Es giebt keinen positiven, von allen gemeinsam als Vereinungspunkt und gemeinsame Basis anerkannten Platz im ganzen Felde des geistigen Lebens, auf dem sich uns das ganze Volk als gewappnete und bewußte Einheit darstellte. Durch jedes Gebiet geht der Riß, die Diesseitigen und Jenseitigen scheidend nicht blos, sondern selbst zu Feinden machend, zerstörend, was besteht, verhindernd, was entstehen möchte. Das aber wird grade uns am schwersten werden, denen die Negation nie um ihrer selbst willen dagewesen ist, und darum geht das Leben des französischen Volkes an dem Deutschen so oft unverstanden und nicht geachtet vorüber.

Denn Alles, was wir bis jetzt als einen Theil der Geschichte des Egalitätsprincips dargestellt haben, ist nun nicht etwa mit den einzelnen Perioden, die jedes Einzelne bildete, vorübergegangen, einem Neuen Platz machend, so daß die ganze Gegenwart nur in Einem Widerspruch sich bekämpfte; sondern es erscheint als Resultat des letzten halben Jahrhunderts eben jene ganze Reihe der Zweifel zugleich im Bewußtsein des Volkes. Möchte es uns gelingen, diesem ganzen hin und her wogenden und nach einem Haltpunkt vergeblich ringenden Zustand in kurzen Worten dem Gedanken noch einmal zu vergegenwärtigen.

In jedem Lebendigen sind zwei Kräfte wach; die erste treibt vorwärts, damit der Mensch sein Ziel nicht in zu engem Kreise zu erfüllen glaube; die zweite hält ihn fest, damit er seine Aufgabe nicht ewig in der Ferne suche. Beide sind zugleich da für

alle Sphären seines Lebens; für den Gedanken und das Wissen nicht allein, sondern zugleich für die Verhältnisse zu der materiellen Welt, in der wir uns finden.

Wenn nun aber der Wunsch aufgeregt wird, daß er weit über die Gränze hinausgeht, die der Arbeit erreichbar erscheint, so daß Hoffnung und Verwirklichung sich zu fern stehen, um sich gegenseitig zu erfüllen — wer soll dann das Mißverhältniß lösen?

Ein solches Mißverhältniß ist da im Leben des niederen Theiles eines Volkes — ja dieses Leben ist selbst nur dieses erscheinende Mißverhältniß. Glücklich noch diejenigen, denen ruhige Entfernung von der glänzenderen Welt nicht Begehrnisse geweckt haben, deren Erfüllung sie kaum zu wünschen wagen, weil sie sie nicht hoffen dürfen. Was soll aber die in ihrem Elend trösten oder in ihrer Verzweiflung von gewaltsamer That abhalten, die zehnfach größere Bedürfnisse wie jene, und dennoch zugleich die Gewißheit haben, sie nicht befriedigen zu können? Was wird sie zwingen, nicht dem Glück der Reicheren ewigen Krieg zu erklären, oder doch die eigne Ruhe durch unüberwundnen Zweifel an dem Recht der gegebenen Zustände zu untergraben?

Auf dem Gebiete dieser Frage handelt es sich nicht um die äußere materielle Gewalt; sie kann Frieden, aber keine Zufriedenheit hervorrufen. Diese aber ist es, auf die das Glück sich stützt. Ist denn mit dem Bewußtsein über seine Armuth eben dieses Glück absolut eine Unmöglichkeit für den Armen geworden?

Die drei Gewalten, die ihm hier gegenüber treten, in seinem eignen Bewußtsein ihm die Versöhnung der widersprechenden Wünsche und Berechtigungen bietend, sind der Glaube an den Staat, an das Eigenthum, und an Gott.

Wer möchte nicht gern mit seinem Willen und seinen Plänen Theilnehmer des allgemeinen Willens sein als absolutes integrirendes Glied desselben? Gäb' es einen Weg, dahin zu gelangen, nicht zu schwer, nicht zu lang, nicht zu ungewiß, ein jeder würde sich auf ihn hindrängen. — Der bestehende Zustand desselben aber schließt von zwanzigen neunzehn aus; nicht zufällig, nicht für einige Zeit, sondern grundgesetzlich und für immer. Was ist hier das, die Wünsche und das Gegebene und Erreichbare versöhnende Moment, durch dessen Besitz sich Deutschland von Frankreich so entschieden trennt? Es ist der Glaube an den Staat, der sich darstellt als Achtung vor dem Gesetz. Er hebt nicht nur, wo er wahrhaft lebendig ist, jeden Gedanken an

die gewaltsame Erreichung eines anderen Zustandes auf, sondern weist, dem Wunsche selbst entgegen tretend, diesem sein Gebiet an; nicht durch die Gewalt seiner dialektischen Bewegung — denn der zu folgen fehlt es Vielen an Vielem — sondern durch das Bewußtsein, das er erweckt, daß der gegebene Zustand ein durch eine höhere Gewalt geschaffener und darum ein selbst durch die Hoffnung unverletzlicher sein solle. Wir wissen wohl, von wem dies nicht gesagt werden kann; aber wer unparteiisch ist, dem wird es nicht zweifelhaft sein, daß dem Volke diese innere Ueberzeugung stark und lebendig ist. Nicht um die Zukunft handelt es sich dabei, sondern um das Factum der Gegenwart, das heutige allgemeine Bewußtsein.

Bedarf es noch einer Rückweisung auf das oben Dargestellte, um zu zeigen, wie grade dieses Moment überhaupt dem französischen Volke durch seine Revolution entrissen ist? Der geschichtliche Staat, das Resultat der Jahrhunderte, ist hin und begraben; ein solcher ist für Frankreich unmöglich. Der durch das Volk selbst geschaffene hat nicht im ganzen Volke seine Wurzeln; wer aber der Gewalt das Recht nicht abspricht, den überlieferten Staat umzustoßen, wird der den Satz bestreiten: „was Menschen bauten, dürfen Menschen stürzen“? Von diesem Satz aber geht der Wunsch und die Hoffnung des niedern Volkes aus; sein gegebener Zustand, das was es durch eigne Arbeit zu erreichen vermag, bleibt weit hinter dem Ziel zurück, bei dem jene anlangen; was kann da das Resultat sein, als ein schneidendes Mißverhältniß, eine Spaltung, deren Versöhnung nirgends gefunden wird? Die erste Basis des friedlichen und genußbereitenden Zustandes, der Glaube an den Staat als ein absolut sittliches Institut, eine höhere ewige Nothwendigkeit in sich tragend, ist aufgehoben; schwer zu sagen wird es sein, wie vieler Opfer es bedarf, um sie wieder zu erringen; gewiß aber ist es, daß mit ihr die innere Gemeinsamkeit und Einheit des Volkswillens untergraben ist.

Indessen erscheint der Staat und sein Recht noch immer dem einfachen Verstande als ein gemeines Gut; der Kampf um dasselbe ist daher nie ein Kampf der Einzelnen, sondern ein Kampf von Parteien. Innerhalb der Parteien könnte daher noch ein jeder Einzelne seine Sphäre finden, seine Wünsche durch seine That, unangegriffen von außen her, zu erfüllen streben. Es giebt deshalb selbst da, wo es sich nur um den Staat handelt, noch Frieden und Erwerb; die Partei ist, selbst wo sie zur Ge-

walt greift, nur negativ gegen den Grundgedanken der entgegenstehenden Partei; und wenn auch das Mißverhältniß im Gebiete des Allgemeinen kein Gegengewicht findet, so ist es doch noch nicht erwacht in der Sphäre des Einzelnen.

Diese Sphäre aber ist das Eigenthum. Von den unendlich vielen Seiten, von denen das Eigenthum betrachtet werden kann, wollen wir hier nur die hervorheben, wo die Persönlichkeit desselben die nothwendige Basis eben desjenigen ist, was selbst das Proletariat als allgemeine Aufgabe anerkennt. Das Maaß des Eigenthums bedingt das Maaß desjenigen, was die Arbeit erwerben kann. Die Arbeit beruht daher auf dem Eigenthum, das die Person besitzt; ist zwischen beiden kein wahres Verhältniß, so ist die Arbeit selbst eine nichtige. Damit ich also der Arbeit eine feste Bestimmung geben könne, muß das ihren Kreis Bestimmende, das Eigenthum selbst, fest, unantastbar sein. Die Unverletzlichkeit des Eigenthums erscheint daher auch von dieser Seite als absolute Grundlage des Bestehens wie des Fortschrittes.

Vieles aber trifft zusammen, was einen Theil des Volkes zugleich arm macht, und dennoch seine Begierden und Hoffnungen an die äußersten Gränzen des Besitzes treibt. Es ist nicht nöthig, das Einzelne zu verfolgen; was den Arbeiter arm und ärmer macht, haben wir kurz angedeutet; was seine Begierden reizen muß, davon mag sich jeder leicht überzeugen, der auf der einen Seite den ungeheuren Glückswechsel in der äußeren Stellung während der Kaiserzeit, und den Vermögenswechsel durch Speculationen in den folgenden Jahren betrachtet. Dazu kommen die Einflüsse der großen Städte, die ein eignes Werk und eine selbstständige innere Arbeit fordern, um ganz dargestellt und ganz gefühlt zu werden. Diese Schaustellung des Reichsten und Schönsten, scheinbar so nahe und doch so unerreichbar, diese Verschwendung neben dem Bedürfniß, diese Anhäufung des Besitzes neben dem Mangel, dieser Reiz zum Ersinnen von allerlei Theorieen durch die Auspreisung schon ersonnener, dieses Hinwenden der Opposition zu der armen Classe, die sie in dem Glauben an ihre Berechtigung zur Theilnahme am Höchsten und Besten bestärkt — wer möchte alle die Punkte aufzählen können, die in den Centralisationspunkten der Civilisation die Begierden des Proletariers stachelt, und sein Loos als ein Elend ihm erscheinen läßt. Gewiß aber ist es, daß eben hier das Mißverhältniß zwischen dem, was jedem gegeben ist, und dem, was er wünscht, entschieden und

bewußt ausgebildet vorliegt. Und dieses Mißverhältniß, wohin wendet es sich? Es giebt kein andres Mittel als das des Erreichens fremden Eigenthums, um jene Spalte auszufüllen. Allein in dem normalen Zustande der Entwicklung tritt einem solchen Gedanken für die, denen dialektische Gewißheit ferner liegt, der Glaube an die Heiligkeit des Besitzes entgegen; es fühlt das Volk, daß es hier eine Gränze hat, die es nie und nirgends antasten darf, ohne mit sich selber in Widerspruch zu gerathen. Unmerklich wirkt jener absolute Grundsatz dem über seine Schranken hinaustretenden Wunsche entgegen, und drängt ihn zurück in erreichbare Gränzen; dann zeigen sich alsbald seine segensreichen Folgen. Der Einzelne beginnt die schwere Aufgabe zu lösen, sich an der Kraft und der Schönheit fremden Besitzes freuen zu können, ohne ihn als sein Eigenthum zu fordern; die Arbeit wird wieder lieb, weil sie jetzt das erwirbt, was wir wünschten, und der Wunsch ist das Lebensprincip der Arbeit, weil sie selber ihn erreichen kann. So löst der Glaube an die Unverletzlichkeit des Eigenthums jenen inneren Zwiespalt auf, und der Friede kehrt den gesellschaftlichen Verhältnissen zurück mit allen seinen Früchten.

Aber grade jenes versöhnende Element ist es, das dem französischen Volksbewußtsein theils gradezu genommen, theils angegriffen ist. Was aber ist das Resultat dieses unaufgelösten Zweifels am Eigenthum? Es liegt nahe für den, der ihn in seiner tieferen Bedeutung erfaßt: Unzufriedenheit mit dem Erworbenen bei dem Armen; Negation der Basis aller seiner Arbeit bei dem Besitzenden; die Unlust am Erwerben bei jenem, weil er mit demselben doch nicht die Kluft zwischen Wunsch und Wirklichkeit auszufüllen vermag; die Unruhe und Unsicherheit in der industriellen Welt für diesen, weil er die Grundlage alles dessen, was er treibt und thut, angegriffen und gradezu verneint fühlt. Der Unfrieden ist allgemein; aber er ist furchtbarer als der politische Krieg. Denn hier handelt es sich nicht mehr um das Recht einer Partei, sondern um den Besitz des Einzelnen; jeder Einzelne geht aus seiner unmittelbaren Sphäre heraus, und wird ein persönlicher Feind der Besitzenden, denn er hat persönlich etwas zu gewinnen; Jeder ist angegriffen, Jeder ist Angreifer. So wird dieser Kampf, der vernichtendste den es giebt, auf jedem Platze geführt, wo sich das Eigenthum findet; und Allen ist nichts gemeinsam, als der Krieg Aller gegen Alle.

Hobbes ging von diesem Punkt aus, bei dem über kurz oder

lang das französische Volk anlangen wird. Er sagt, daß der Staat das Räthsel durch seine Gewalt zu lösen habe; — und bedenken wir, daß die ersten Anfänge des rohesten Communismus sich gleich nach der Schreckensherrschaft vorfinden, und ihre Entwicklung wesentlich erst durch den starken Arm Napoleons gebrochen ward, so werden wir kaum anstehen, das Bild, das aus den Gedanken jenes Philosophen entsprang, nicht blos in der englischen Revolution wiederzufinden. Aber der gegenwärtige Staat Frankreichs gleicht an innerer Kraft dem napoleonischen nicht. Durch die Gewalt vermag er jenen Widerspruch vielleicht nicht auf immer zu bezwingen; ja, er selber sieht auf seinem eignen Gebiet seine Berechtigung verneint, und die Haltpunkte gelöst, mit denen er im Volke wurzeln könnte. Blickt man über das Feld, was wir bisher durchwandert, so ist noch nirgend eine ruhige und feste Stätte für ein organisches Leben zu entdecken.

Dieses sind die Ausgangspunkte der Ideen, die dem französischen Volke als Erbtheil seiner Geschichte überkommen sind. Man möchte sich vielleicht versucht fühlen, zu glauben, daß sie selber in ihrer allgemeinsten Gestalt nur einem Theile der Bevölkerung angehören. Allein man täusche sich hierüber nicht. Denn jene Resultate, so wie die Ereignisse, die sie hervorgerufen, sind allgemein ihrem Wesen nach; in jedem Einzelnen aber spiegelt sich nothwendig der Geist des Allgemeinen wieder; das ist seine Gewalt auch über den beschränkten wie über den trägen Verstand. Jeder fühlt, daß sein Leben das Bild des Volkslebens enthält; es ist umsonst, daß er sich sträubt, Zufriedenheit und Unruhe muß er mit Allen theilen. Beide sind stets entweder allenthalben oder nirgends. — Zwar ist ein wichtiger Unterschied da zwischen der Gestalt, in welcher jene Resultate für den Besitzer, und der, in welcher sie für den Nichtbesitzer auftreten. Dem ersteren erscheinen sie als Furcht, dem anderen als Haß. Aber eben diese Furcht ist nicht blos die Furcht vor der Macht des Proletariats, sondern die geheime Angst, daß wirklich, wenn er es nur unternehmen wollte, sein persönliches Eigenthum doch nicht vor dem Richterstuhl der Vernunft haltbar sei. Und es ist das Gefühl dieser Furcht, den äußeren Gegensatz nur noch schärfer hervortreten zu lassen. —

Doch, wenn nun so der Boden [illegible] gesellschaftlichen Ordnung, unter den [illegible] Geist fühlt, wie die Bande sich [illegible]

Einzelnen den Organismus, in dem er doch zu leben bestimmt ist, zusammenhalten, so bleibt ihm noch immer Eine innere Ueberzeugung, an die er sich anzuklammern sucht, und die mächtig genug ist, ihn über das Verlorne zu trösten, und zu neuem Beginne seinen Muth zu stärken. Das ist der Glaube an das Walten einer höheren Macht; die Ueberzeugung, daß die Hand der Gottheit das Geschehende hervorgerufen hat, und es zu einem freudigen Ende führen wird. Wo diese im Volke lebendig ist, kann aller innere Widerspruch seines Lebens nie übermächtig werden; denn vor ihm giebt es wohl Zweifel, aber keine Verzweiflung, in ihm findet jeder zuletzt doch die Gewißheit für das, was er thut und leidet, und in seinem Kampfe mit Anderen zwar den letzten, aber zugleich höchsten Vereinigungspunkt. Die Geschichte hat Zustände, in denen die wirkliche Auflösung von Staat und Gesellschaft weit entschiedener und scheinbar hoffnungsloser sich darstellt, wie die des gegenwärtigen Frankreichs; wir erinnern nur an die englische Revolution. Dennoch trug sie, obwohl wir in ihren Republikanern und Nivellers ganz das Bild des französischen Republikanismus und Communismus wiederfinden, die heilende Kraft in sich, denn alle Parteien erkannten als höchstes Gesetz doch die Religion; allen war das Bewußtsein einer höheren, ihre Kämpfe leitenden und heiligenden Gewalt gemein. Lebte ein solches daher in Frankreich, so würde es für den inneren Widerstreit wenigstens Einen bestimmten Ausgangspunkt geben, und mit ihm die Möglichkeit, zur Lösung aller Fragen durch ihn zu gelangen; denn wer wahrhaft auch nur eine Ueberzeugung hat, der wird in ihr das keimende Leben aller finden. Aber der Staat Frankreichs hat nicht blos keine Kirche, sondern das Volk hat auch keinen Gott. Wir berühren hier ein Feld, das uns ferner liegt. Es fordert das Gottesbewußtsein Frankreichs seine eigne Geschichte, und wir wagen daher nicht, ein Gebiet zu betreten, das ganz erforscht sein will, um im Einzelnen verstanden zu werden. Allein es bedarf nur eines Blickes auf die Revolution, um zu erkennen, wie eng die Religion mit Staat und Gesellschaft zusammenhängt. Dieselbe Kraft, die die geschichtliche Staatsform und die Unantastbarkeit des Eigenthums untergräbt, vernichtet den altüberkommenen Glauben; derselbe Schlag, der die politische Organisation zerstört, trifft die Kirche: dieselbe Zeit, die alle rechtlichen Ideen nach allen Seiten hin zu tausend verschiedenen einheitslosen Versuchen auseinander treibt,

zersprengt das Gottesbewußtsein im Herzen des Volkes, und wie sie einen neuen Staat nach dem andern aus sich selber schaffen wollte, so suchte sie sich einen neuen Gott zu gewinnen. Zur tiefsten Beachtung fordert diese Erscheinung auf; ein engbeschränktes Werk, wie das vorliegende, darf nur von weitem die Fragen andeuten, die hier entstehen. Gewiß aber ist es, daß man umsonst nach einem wahren gegenwärtigen Gott im innern Leben dieses Volkes sucht; ein jeder ist sich selber eben da überlassen, wo doch das Bewußtsein der Einheit am gewaltigsten sein sollte. Und dennoch liegt in jenem Glauben die letzte Versöhnung der Widersprüche, die aus dem Angreifen des Staats und des Eigenthums entstehen. Denn wenn der Verstand begreift, daß eine andre Form des Staats, eine andre Vertheilung des Eigenthums eine bessere wäre, während er doch im ruhigen Gange der Entwicklung keinen Weg ersieht, jene zu erreichen, und den gewaltsamen Fortschritt nicht anerkennen mag, so kann der Mensch sich immer noch gläubig seinem Gott mit seiner Hoffnung und seiner That hingeben, von ihm die Lösung der Räthsel erwartend, die er ja hingestellt hat. Aber auch dieses mangelt hier; mit ihm ist die letzte Basis für die innere Dauer der staatlichen wie der gesellschaftlichen Organisation untergraben, und an die Stelle einer jeden positiven Idee die unauflösliche Negation getreten, und an die der Liebe der materielle Egoismus.

Jene Principien aber, die auf diese Weise untergegangen sind — was enthalten sie in ihrem Verhältniß zu der inneren Bewahrheitung, nach der doch jeder für seine Handlungen sucht vor dem Richterstuhl des eignen Bewußtseins? Sie bilden die Moral des Volkes; aus ihnen geht die praktische Seite der sittlichen Idee des ganzen Staatslebens dem Einzelnen hervor und begleitet ihn bei allen seinen Thaten. Gerade diese Moral aber ist untergraben, und statt daß ein höherer Glaube die Schritte und Hoffnungen der Einzelnen leitet, ist es die Selbstsucht, die allenthalben das bedingende Moment geworden ist. „Ja," ruft Louis Reybaud aus, „seit zehn Jahren giebt es kein Gefühl, keine moralische Basis, die man nicht auf unverzeihliche Weise unter die Füße getreten, geläugnet, verzerrt hat. Man predigt die Verehrung des Gewinnes, und das Jahrhundert scheint das Gefühl der wahren Größe verloren zu haben. Im Staat sind Aemter und Würden Gegenstand beständigen Angriffs, wo die Angreifer beständig Taktik und Rollen wechseln. In der Industrie,

in der Literatur, haben die Excesse alle Gränzen überschritten, und die Verachtung aller Redlichkeit und aller Regel führt graden Weges uns der Vernichtung und dem Chaos entgegen. Die alte Moralität ist verschwunden, und schwer ist es zu sagen, wo man die neue suchen darf.“ Wer glaubte nicht lieber, daß dem nicht so ist? Und dennoch, darf man behaupten, daß eine solche Darstellung Unwahres enthält? Es ist nur zu gewiß, daß hier nicht übertrieben ward; die Sittlichkeit selbst in ihrem tiefsten Grunde ist angegriffen, und der Egoismus, diese letzte und zerstörendste Ausartung des Egalitätsprincips, droht das alleinige Gesetz in Staat und Gesellschaft zu werden. Wie schwer wird es dem Deutschen zu verstehen, wenn man sagt, daß der Genuß und seine Befriedigung das höchste Ziel aller Classen ist, und daß der Besitz mit der Verkäuflichkeit, der Nichtbesitz mit dem blinden Haß gegen Staat und Eigenthum Hand in Hand geht! Und dennoch ist es nur zu wahr, daß dem nicht anders ist. —

— Das sind die Grundlinien, die einen der wesentlichsten Theile des inneren Lebens Frankreichs bezeichnen. Bis zu dem letzten Abschnitte sind wir der Entwicklung des Princips gefolgt, das die Revolution weckte und bildete. Hier nun versuchten wir, einen Augenblick anzuhalten, um dem Zustand, der es hervorgerufen, bis in die Sphäre des einzelnen Bewußtseins nachzugehen, und den Reflex des allgemeinen Lebens in dem Gemüthe der Individuen selbst uns gegenwärtig darzustellen. Die Anschauung dieser individuellen Gestaltung ist es, die wir als Resultat dem Leser hinterlassen möchten. Man nennt den Zustand Frankreichs einen innerlich friedlosen, und Frankreich selbst gesteht dieses ein. Möchte es uns gelingen, zu zeigen, warum er es ist! —

Allein hier ist nun wohl der Punkt, wo wir daran erinnern können, daß wir das Proletariat grade in den letzten Darstellungen fast gänzlich aus den Augen verloren haben. Wir sind mit den Resultaten der letzten Jahre in die Masse des ganzen Volks hineingeschritten, ohne die Classen, die Unterschiede und die unmittelbaren Gegensätze als die eigentlichen Hauptsachen zu betrachten, obwohl wir von ihnen in der Geschichte des Princips der Egalität ausgingen. Was aber ist es, worauf dieses Verlassen unseres näheren Gebietes mit Entschiedenheit uns zurückweist? Es kann nicht zweifelhaft sein; jenes Proletariat, ja das Egalitätsprincip selber sind nur Resultate, Erscheinungen in dem Gange eines höheren Gedankens, und dieser ist der der Vollendung

der Persönlichkeit des Menschen. Wer die dunkle Gestalt dieser Idee in den Philosophen des vorigen Jahrhunderts verstanden, dem wird es klar sein, daß sie es ist, um die es sich handelt. Und diese Idee nun, die edelste und höchste, die der Mensch zu fassen vermag, kann sie zu einem solchen Zustand führen, wie der der Gegenwart Frankreichs? Kann sie noch wahr sein, wenn ihre nothwendige Consequenz eine solche ist? Es ist umsonst, diese Frage von der Hand zu weisen. Scheidet ihr sie aus dem Leben der materiellen Welt, so wird sie in dem der philosophischen wieder erstehen, und umgekehrt. Sie ist da, und damit will sie ihre Lösung. — Oder sollen wir das Volk anklagen, das sie mißverstanden und mißbraucht hat, ein ernstes und warnendes Beispiel den anderen Nationen? Wer giebt uns Aufschluß über diese Räthsel? —

Wenn nun so die gewaltigen Kämpfe und Widersprüche, indem sie vor uns hintreten, in unserm eignen innern Leben mächtig werden, und uns selbst aus der Ruhe aufrütteln, in der wir unsere Tagesarbeit friedlich zu vollenden trachten, so überkommt es uns wohl, ein solches Volk rasch zu verurtheilen, und es, weil es uns nicht gleich ist, unter uns zu stellen. Wir möchten verdammen, was geschieht, und den anklagen, der sich des Geschehens nicht zu erwehren vermochte. Von dem sichern Besitze unsrer Ueberzeugungen aus fallen wir alsdann über den her, der sie nicht besitzt, und der Kampf selbst gegen ihn gilt uns als die stärkste Bewahrheitung dessen, was wir als wahr setzen. — Oder auch es bemächtigt sich unsrer eine gewisse Wehmuth, und wir verzweifeln an der Zukunft, die wir mit unserm Denken nicht auflösen, mit unsrer Arbeit nicht gestalten können. Indem wir sehen, daß der Kern des Lebens zersplittert ist, und umsonst darnach ringt, sich in sich selber wieder zu erfassen, wird uns das eigne Glück und die eigne Kraft unsers Geistes klar, und wir möchten fragen, warum sie denn nicht auch ihnen geworden und geblieben? —

Beides aber, der Zorn wie der Schmerz, haben Unrecht, wenn sie das Medium sein wollen, durch welches das Geschehende sich in unserm Innern abspiegeln soll. Denn sie gehen von uns aus, und kehren zu uns zurück, das blos Subjective vergleichend und messend. Für das wahre Erkennen der Geschichte giebt es einen andern Weg, auf dem allein wir uns über das scheinbar Zufällige

erheben können. Wen es einmal treibt, über das blos gläubige Gottesbewußtsein hinauszugehen, und die Gründe der Dinge mit eignem Denken zu erkennen, dem ergiebt sich der einfache Satz, daß in der Idee der Persönlichkeit selber ein Punkt verborgen liegen muß, der in sich nicht blos eine negative und zerstörende, sondern zugleich eine schaffende und ordnende Macht trägt. Denn hat sie die Geschichte bis dahin geleitet, und alle die Widersprüche geweckt, in denen sich die Gegenwart Frankreichs gefangen sieht, so muß in ihr auch der endliche Aufschluß über die Zweifel liegen, die sie hervorruft; nur vernichtend ist kein Princip.

Aber die Art und Weise, wie diese Wahrheit zur Erscheinung kommt, ist allerdings eine verschiedene. Beachtet man diese Verschiedenheit genau, so enthält sie nichts geringeres, als die Volksthümlichkeiten der Nationen innerhalb der gemeinsamen Bestimmung, die ihnen durch gemeinsamen Ursprung geworden ist. Die ganze germanische Welt hat Eine Aufgabe; aber jedes Volk verfolgt sie auf seine Weise. Es liegt uns zu fern, Vergleichungen aufzustellen; fragen wir aber nach der des französischen Geistes, so wird die bisherige Geschichte wie die Gegenwart den schon von uns aufgestellten Satz bethätigen, daß er bestimmt ist, mit rascher und glänzender That nach der Verwirklichung seiner Ideen zu suchen, ehe er dieselben in dem Kreise seines Gedankenlebens wahrhaft vollzogen hat. Es soll derselbe allen Reichthum und alle Armuth der blos äußeren Handlung für sich in Anspruch nehmen, damit unter den Völkern nicht blos der ruhige Gedanke und die langsame unermüdliche Arbeit, sondern auch das schnelle, nur an die Vollendung denkende Handeln seinen Vertreter habe. Und diese Volksthümlichkeit hat nun das Egalitätsprincip bis an seine äußersten Grenzen getrieben, ohne daß der Damm ernsterer Untersuchung die äußere und innere Entwicklung belehrend gehemmt hätte. Jetzt steht es da vor seinem Resultat; Negation nach allen Seiten, gegen jeden Stützpunkt von Staat, Kirche und Gesellschaft. Aber hat diese Geschichte sich vollendet? Wäre dem so, so hätte dies Volk zugleich mit seiner eigensten Bedeutung abgeschlossen; es wäre von jetzt an ein überflüssiges, denn jene Negation hat ihr Aeußerstes erreicht. Doch dem ist nicht so. Zwar liegt die letzte Versöhnung noch fern, aber schon ist sie nicht mehr eine unerreichbare. Die bisherige Geschichte wird uns alsdann als ein bloßer Durchgangspunkt erscheinen, und was die Vergangenheit in ihr hat leiden müssen, das wird der Segen

der Zukunft ersetzen. Daß aber wirklich aus dem Chaos der heutigen Zustände, und eben durch den Weg des Versuchs selber, der dieses verschuldet, sich der Anfangspunkt einer neuen Zeit erhebt, das ist es, was wir jetzt nachweisen wollen.

IX.

Der Beginn der organischen Gestalt des Egalitätsprincips in Frankreich.

Wird man es uns je zugestehen — ja wird man es uns nur erlauben zu behaupten, daß, wenn wir einmal auf dem reinen Gebiete des Princips uns halten, die ersten Spuren seines organischen Lebens eben da zu suchen sind, wo wir selber bis jetzt nur den heftigsten Kampf aller Kräfte gefunden haben, in dem Socialismus, und selbst schon in dem Proletariat und seinen Ansprüchen? Dennoch ist dem nicht anders; und man wird es anerkennen, so wie man die allerdings nicht leichte Aufgabe vollzogen hat, sich durch den lastenden Eindruck der Widersprüche, die jene erzeugten, nicht beherrschen zu lassen.

Es ist eine solche Behauptung aber von der entschiedensten Wichtigkeit. Denn es handelt sich um die Frage, ob je ein an sich unabweisbares Princip mit einem andern in einen absoluten Widerspruch treten könne. Wenn je, so scheint es hier bejaht; Ordnung und Freiheit scheinen zu ewigem Kampfe bestimmt zu sein. Versöhnen sie sich nicht, wem wird man schwören wollen?

Die wahre Vereinigung des scheinbar absolut Entgegengesetzten wird nicht gefunden, so lange man nicht bis an die äußerste, endliche Entwicklung des Widerspruchs gelangt ist. Es bewährt sich dieser Satz nicht blos im Denken des Einzelnen, sondern zugleich in der Geschichte der Völker. Und grade auf dem Gebiet jener Frage tritt uns ein neuer und in jeder Weise merkwürdiger Beweis desselben entgegen. —

Das äußere Bedürfniß wie der innere Drang fordern unwiderstehlich, daß die Masse des Volkes sich in eine innere Einheit erfasse. So weit die Geschichte reicht, sehen wir Familien, Gemeinden, Staaten; die Vielheit organisirt sich; sie wird zu einem Ganzen, das dem Einzelnen seine Stellung und seine Wirksamkeit bedingt. Dieses Ganze aber ist seinem innersten Wesen nach eine absolute Gestalt des Lebens der Menschheit; sein Dasein ist eine Forderung, die weder die Philosophie noch das

wirkliche Leben abweisen können oder wollen; es muß einen Staat geben; und hier ist es gleichgültig auf welchem Wege der Einzelne zu dieser Ueberzeugung gelangt. Daseiend aber greift er in die Sphäre jeder Person hinein, und ordnet und bestimmt die Aufgabe und den Weg für die Arbeit seines Lebens; er handelt für alle, wie alle für ihn. In dieser Idee des Staates ist nicht die Persönlichkeit, sondern ihr Alleinstehen aufgehoben. Eben in dieser Einheit aller Einzelnen kann dieselbe erst ihre wahre Vollendung erreichen; und deshalb fordert und setzt jedes Volk eine solche.

Mit diesem absoluten Grundsatz wird nun die allgemeine Auffassung der Gleichheit sogleich auf ihren höchsten Punkt hinaufgetrieben. Wahrhaft gleich sind nur die, unter denen keiner ist, der den andern überhaupt bestimmen kann zu einem Wollen, das derselbe nicht ganz allein aus sich selber entstehen läßt. Dieser Satz erfaßt sich als das Gesetz der Egalität zu dem Rechtsgrundsatz der absoluten Abschließung aller Einzelnen von einander und zwar nicht blos in Beziehung auf das Eigenthum, sondern gleichfalls in Staat und Familie. Erst in der absoluten Negation aller nicht eigenen Bestimmung erfüllt sich die Idee der Gleichheit; und hier erhält sie einen Namen, der zu wohl bekannt ist, um näherer Bezeichnung zu bedürfen; sie ist die „Liberté". Die Freiheit ist die Vereinung des Rechts jeder Gemeinheit, durch ihren Willen oder durch ihr Wesen den des Einzelnen zu bestimmen; die Gleichheit die Negation desselben dem anderen Einzelnen gegenüber. So wird die Freiheit das Recht der Persönlichkeit im Staat, die Gleichheit das Recht der Gesellschaft.

Aber eben dadurch ist es unmöglich, durch die Idee der alten Freiheit und Gleichheit zu einem organischen einheitlichen Leben der Völker zu gelangen. Denn dieses setzt nothwendig das Bestimmtwerden des Einzelnen durch einen Willen, der nicht mehr seiner ist; eben dieses ist es dagegen, was jene immer aufs neue läugnen, denn so wie sie ein solches Recht des Staats im Begriffe desselben anerkennen, heben sie ihr eignes Wesen, das Grundgesetz der Bestimmungslosigkeit auf. Man werfe nicht ein, daß man auch durch sie zu einem Staat gelange. Allerdings erscheint in ihnen derselbe als ein Vertrag; durch den Gedanken der Einwilligung soll die Freiheit der Person gerettet werden, und der Gemeinwille als der Wille jedes Einzelnen dastehen.

walt greift, nur negativ gegen den Grundgedanken der entgegenstehenden Partei; und wenn auch das Mißverhältniß im Gebiete des Allgemeinen kein Gegengewicht findet, so ist es doch noch nicht erwacht in der Sphäre des Einzelnen.

Diese Sphäre aber ist das Eigenthum. Von den unendlich vielen Seiten, von denen das Eigenthum betrachtet werden kann, wollen wir hier nur die hervorheben, wo die Persönlichkeit desselben die nothwendige Basis eben desjenigen ist, was selbst das Proletariat als allgemeine Aufgabe anerkennt. Das Maaß des Eigenthums bedingt das Maaß desjenigen, was die Arbeit erwerben kann. Die Arbeit beruht daher auf dem Eigenthum, das die Person besitzt; ist zwischen beiden kein wahres Verhältniß, so ist die Arbeit selbst eine nichtige. Damit ich also der Arbeit eine feste Bestimmung geben könne, muß das ihren Kreis Bestimmende, das Eigenthum selbst, fest, unantastbar sein. Die Unverletzlichkeit des Eigenthums erscheint daher auch von dieser Seite als absolute Grundlage des Bestehens wie des Fortschrittes.

Vieles aber trifft zusammen, was einen Theil des Volkes zugleich arm macht, und dennoch seine Begierden und Hoffnungen an die äußersten Gränzen des Besitzes treibt. Es ist nicht nöthig, das Einzelne zu verfolgen; was den Arbeiter arm und ärmer macht, haben wir kurz angedeutet; was seine Begierden reizen muß, davon mag sich jeder leicht überzeugen, der auf der einen Seite den ungeheuren Glückswechsel in der äußeren Stellung während der Kaiserzeit, und den Vermögenswechsel durch Speculationen in den folgenden Jahren betrachtet. Dazu kommen die Einflüsse der großen Städte, die ein eignes Werk und eine selbstständige innere Arbeit fordern, um ganz dargestellt und ganz gefühlt zu werden. Diese Schaustellung des Reichsten und Schönsten, scheinbar so nahe und doch so unerreichbar, diese Verschwendung neben dem Bedürfniß, diese Anhäufung des Besitzes neben dem Mangel, dieser Reiz zum Ersinnen von allerlei Theorieen durch die Auspreisung schon ersonnener, dieses Hinwenden der Opposition zu der armen Classe, die sie in dem Glauben an ihre Berechtigung zur Theilnahme am Höchsten und Besten bestärkt — wer möchte alle die Punkte aufzählen können, die in den Centralisationspunkten der Civilisation die Begierden des Proletariers stachelt, und sein Loos als ein Elend ihm erscheinen läßt. Gewiß aber ist es, daß eben hier das Mißverhältniß zwischen dem, was jedem gegeben ist, und dem, was er wünscht, entschieden und

bewußt ausgebildet vorliegt. Und dieſes Mißverhältniß, wohin wendet es ſich? Es giebt kein andres Mittel als das des Erreichens fremden Eigenthums, um jene Spalte auszufüllen. Allein in dem normalen Zuſtande der Entwicklung tritt einem ſolchen Gedanken für die, denen dialektiſche Gewißheit ferner liegt, der Glaube an die Heiligkeit des Beſitzes entgegen; es fühlt das Volk, daß es hier eine Gränze hat, die es nie und nirgends antaſten darf, ohne mit ſich ſelber in Widerſpruch zu gerathen. Unmerklich wirkt jener abſolute Grundſatz dem über ſeine Schranken hinaustretenden Wunſche entgegen, und drängt ihn zurück in erreichbare Gränzen; dann zeigen ſich alsbald ſeine ſegensreichen Folgen. Der Einzelne beginnt die ſchwere Aufgabe zu löſen, ſich an der Kraft und der Schönheit fremden Beſitzes freuen zu können, ohne ihn als ſein Eigenthum zu fordern; die Arbeit wird wieder lieb, weil ſie jetzt das erwirbt, was wir wünſchten, und der Wunſch iſt das Lebensprincip der Arbeit, weil ſie ſelber ihn erreichen kann. So löſt der Glaube an die Unverletzlichkeit des Eigenthums jenen inneren Zwieſpalt auf, und der Friede kehrt den geſellſchaftlichen Verhältniſſen zurück mit allen ſeinen Früchten.

Aber grade jenes verſöhnende Element iſt es, das dem franzöſiſchen Volksbewußtſein theils gradezu genommen, theils angegriffen iſt. Was aber iſt das Reſultat dieſes unaufgelöſten Zweifels am Eigenthum? Es liegt nahe für den, der ihn in ſeiner tieferen Bedeutung erfaßt: Unzufriedenheit mit dem Erworbenen bei dem Armen; Negation der Baſis aller ſeiner Arbeit bei dem Beſitzenden; die Unluſt am Erwerben bei jenem, weil er mit demſelben doch nicht die Kluft zwiſchen Wunſch und Wirklichkeit auszufüllen vermag; die Unruhe und Unſicherheit in der induſtriellen Welt für dieſen, weil er die Grundlage alles deſſen, was er treibt und thut, angegriffen und gradezu verneint fühlt. Der Unfrieden iſt allgemein; aber er iſt furchtbarer als der politiſche Krieg. Denn hier handelt es ſich nicht mehr um das Recht einer Partei, ſondern um den Beſitz des Einzelnen; jeder Einzelne geht aus ſeiner unmittelbaren Sphäre heraus, und wird ein perſönlicher Feind der Beſitzenden, denn er hat perſönlich etwas zu gewinnen; Jeder iſt angegriffen, Jeder iſt Angreifer. So wird dieſer Kampf, der vernichtendſte den es giebt, auf jedem Platze geführt, wo ſich das Eigenthum findet; und Allen iſt nichts gemeinſam, als der Krieg Aller gegen Alle.

Hobbes ging von dieſem Punkt aus, bei dem über kurz oder

lang das französische Volk anlangen wird. Er sagt, daß der Staat das Räthsel durch seine Gewalt zu lösen habe; — und bedenken wir, daß die ersten Anfänge des rohesten Communismus sich gleich nach der Schreckensherrschaft vorfinden, und ihre Entwicklung wesentlich erst durch den starken Arm Napoleons gebrochen ward, so werden wir kaum anstehen, das Bild, das aus den Gedanken jenes Philosophen entsprang, nicht blos in der englischen Revolution wiederzufinden. Aber der gegenwärtige Staat Frankreichs gleicht an innerer Kraft dem napoleonischen nicht. Durch die Gewalt vermag er jenen Widerspruch vielleicht nicht auf immer zu bezwingen; ja, er selber sieht auf seinem eignen Gebiet seine Berechtigung verneint, und die Haltpunkte gelöst, mit denen er im Volke wurzeln könnte. Blickt man über das Feld, was wir bisher durchwandert, so ist noch nirgend eine ruhige und feste Stätte für ein organisches Leben zu entdecken.

Dieses sind die Ausgangspunkte der Ideen, die dem französischen Volke als Erbtheil seiner Geschichte überkommen sind. Man möchte sich vielleicht versucht fühlen, zu glauben, daß sie selber in ihrer allgemeinsten Gestalt nur einem Theile der Bevölkerung angehören. Allein man täusche sich hierüber nicht. Denn jene Resultate, so wie die Ereignisse, die sie hervorgerufen, sind allgemein ihrem Wesen nach; in jedem Einzelnen aber spiegelt sich nothwendig der Geist des Allgemeinen wieder; das ist seine Gewalt auch über den beschränkten wie über den trägen Verstand. Jeder fühlt, daß sein Leben das Bild des Volkslebens enthält; es ist umsonst, daß er sich sträubt, Zufriedenheit und Unruhe muß er mit Allen theilen. Beide sind stets entweder allenthalben oder nirgends. — Zwar ist ein wichtiger Unterschied da zwischen der Gestalt, in welcher jene Resultate für den Besitzer, und der, in welcher sie für den Nichtbesitzer auftreten. Dem ersteren erscheinen sie als Furcht, dem anderen als Haß. Aber eben diese Furcht ist nicht blos die Furcht vor der Macht des Proletariats, sondern die geheime Angst, daß wirklich, wenn er es nur untersuchen wollte, sein persönliches Eigenthum doch nicht vor dem Richterstuhl der Vernunft haltbar sei. Und es ist das Wesen einer solchen Furcht, den äußeren Gegensatz nur noch schneidender hervortreten zu lassen. —

Doch, wenn nun so der Boden der staatlichen, wie der gesellschaftlichen Ordnung, unter den Füßen Aller wankt, und der Geist fühlt, wie die Bande sich lockern, die dem Ganzen wie dem

Einzelnen den Organismus, in dem er doch zu leben bestimmt ist, zusammenhalten, so bleibt ihm noch immer Eine innere Ueberzeugung, an die er sich anzuklammern sucht, und die mächtig genug ist, ihn über das Verlorne zu trösten, und zu neuem Beginne seinen Muth zu stärken. Das ist der Glaube an das Walten einer höheren Macht; die Ueberzeugung, daß die Hand der Gottheit das Geschehende hervorgerufen hat, und es zu einem freudigen Ende führen wird. Wo diese im Volke lebendig ist, kann aller innere Widerspruch seines Lebens nie übermächtig werden; denn vor ihm giebt es wohl Zweifel, aber keine Verzweiflung, in ihm findet jeder zuletzt doch die Gewißheit für das, was er thut und leidet, und in seinem Kampfe mit Anderen zwar den letzten, aber zugleich höchsten Vereinigungspunkt. Die Geschichte hat Zustände, in denen die wirkliche Auflösung von Staat und Gesellschaft weit entschiedener und scheinbar hoffnungsloser sich darstellt, wie die des gegenwärtigen Frankreichs; wir erinnern nur an die englische Revolution. Dennoch trug sie, obwohl wir in ihren Republikanern und Nivellers ganz das Bild des französischen Republikanismus und Communismus wiederfinden, die heilende Kraft in sich, denn alle Parteien erkannten als höchstes Gesetz doch die Religion; allen war das Bewußtsein einer höheren, ihre Kämpfe leitenden und heiligenden Gewalt gemein. Lebte ein solches daher in Frankreich, so würde es für den inneren Widerstreit wenigstens Einen bestimmten Ausgangspunkt geben, und mit ihm die Möglichkeit, zur Lösung aller Fragen durch ihn zu gelangen; denn wer wahrhaft auch nur eine Ueberzeugung hat, der wird in ihr das keimende Leben aller finden. Aber der Staat Frankreichs hat nicht blos keine Kirche, sondern das Volk hat auch keinen Gott. Wir berühren hier ein Feld, das uns ferner liegt. Es fordert das Gottesbewußtsein Frankreichs seine eigne Geschichte, und wir wagen daher nicht, ein Gebiet zu betreten, das ganz erforscht sein will, um im Einzelnen verstanden zu werden. Allein es bedarf nur eines Blickes auf die Revolution, um zu erkennen, wie eng die Religion mit Staat und Gesellschaft zusammenhängt. Dieselbe Kraft, die die geschichtliche Staatsform und die Unantastbarkeit des Eigenthums untergräbt, vernichtet den altüberkommenen Glauben; derselbe Schlag, der die politische Organisation zerstört, trifft die Kirche: dieselbe Zeit, die alle rechtlichen Ideen nach allen Seiten hin zu tausend verschiedenen einheitslosen Versuchen auseinander treibt,

zersprengt das Gottesbewußtsein im Herzen des Volkes, und wie sie einen neuen Staat nach dem andern aus sich selber schaffen wollte, so suchte sie sich einen neuen Gott zu gewinnen. Zur tiefsten Beachtung fordert diese Erscheinung auf; ein engbeschränktes Werk, wie das vorliegende, darf nur von weitem die Fragen andeuten, die hier entstehen. Gewiß aber ist es, daß man umsonst nach einem wahren gegenwärtigen Gott im innern Leben dieses Volkes sucht; ein jeder ist sich selber eben da überlassen, wo doch das Bewußtsein der Einheit am gewaltigsten sein sollte. Und dennoch liegt in jenem Glauben die letzte Versöhnung der Widersprüche, die aus dem Angreifen des Staats und des Eigenthums entstehen. Denn wenn der Verstand begreift, daß eine andre Form des Staats, eine andre Vertheilung des Eigenthums eine bessere wäre, während er doch im ruhigen Gange der Entwicklung keinen Weg ersieht, jene zu erreichen, und den gewaltsamen Fortschritt nicht anerkennen mag, so kann der Mensch sich immer noch gläubig seinem Gott mit seiner Hoffnung und seiner That hingeben, von ihm die Lösung der Räthsel erwartend, die er ja hingestellt hat. Aber auch dieses mangelt hier; mit ihm ist die letzte Basis für die innere Dauer der staatlichen wie der gesellschaftlichen Organisation untergraben, und an die Stelle einer jeden positiven Idee die unauflösliche Negation getreten, und an die der Liebe der materielle Egoismus.

Jene Principien aber, die auf diese Weise untergegangen sind — was enthalten sie in ihrem Verhältniß zu der inneren Bewahrheitung, nach der doch jeder für seine Handlungen sucht vor dem Richterstuhl des eignen Bewußtseins? Sie bilden die Moral des Volkes; aus ihnen geht die praktische Seite der sittlichen Idee des ganzen Staatslebens dem Einzelnen hervor und begleitet ihn bei allen seinen Thaten. Gerade diese Moral aber ist untergraben, und statt daß ein höherer Glaube die Schritte und Hoffnungen der Einzelnen leitet, ist es die Selbstsucht, die allenthalben das bedingende Moment geworden ist. „Ja," ruft Louis Reybaud aus, „seit zehn Jahren giebt es kein Gefühl, keine moralische Basis, die man nicht auf unverzeihliche Weise unter die Füße getreten, geläugnet, verzerrt hat. Man predigt die Verehrung des Gewinnes, und das Jahrhundert scheint das Gefühl der wahren Größe verloren zu haben. Im Staat sind Aemter und Würden Gegenstand beständigen Angriffs, wo die Angreifer beständig Taktik und Rollen wechseln. In der Industrie,

in der Literatur, haben die Excesse alle Gränzen überschritten, und die Verachtung aller Redlichkeit und aller Regel führt graden Weges uns der Vernichtung und dem Chaos entgegen. Die alte Moralität ist verschwunden, und schwer ist es zu sagen, wo man die neue suchen darf.“ Wer glaubte nicht lieber, daß dem nicht so ist? Und dennoch, darf man behaupten, daß eine solche Darstellung Unwahres enthält? Es ist nur zu gewiß, daß hier nicht übertrieben ward; die Sittlichkeit selbst in ihrem tiefsten Grunde ist angegriffen, und der Egoismus, diese letzte und zerstörendste Ausartung des Egalitätsprincips, droht das alleinige Gesetz in Staat und Gesellschaft zu werden. Wie schwer wird es dem Deutschen zu verstehen, wenn man sagt, daß der Genuß und seine Befriedigung das höchste Ziel aller Classen ist, und daß der Besitz mit der Verkäuflichkeit, der Nichtbesitz mit dem blinden Haß gegen Staat und Eigenthum Hand in Hand geht! Und dennoch ist es nur zu wahr, daß dem nicht anders ist. —

— Das sind die Grundlinien, die einen der wesentlichsten Theile des inneren Lebens Frankreichs bezeichnen. Bis zu dem letzten Abschnitte sind wir der Entwicklung des Princips gefolgt, das die Revolution weckte und bildete. Hier nun versuchten wir, einen Augenblick anzuhalten, um dem Zustand, der es hervorgerufen, bis in die Sphäre des einzelnen Bewußtseins nachzugehen, und den Rester des allgemeinen Lebens in dem Gemüthe der Individuen selbst uns gegenwärtig darzustellen. Die Anschauung dieser individuellen Gestaltung ist es, die wir als Resultat dem Leser hinterlassen möchten. Man nennt den Zustand Frankreichs einen innerlich friedlosen, und Frankreich selbst gesteht dieses ein. Möchte es uns gelingen, zu zeigen, warum er es ist! —

Allein hier ist nun wohl der Punkt, wo wir daran erinnern können, daß wir das Proletariat grade in den letzten Darstellungen fast gänzlich aus den Augen verloren haben. Wir sind mit den Resultaten der letzten Jahre in die Masse des ganzen Volks hineingeschritten, ohne die Classen, die Unterschiede und die unmittelbaren Gegensätze als die eigentlichen Hauptsachen zu betrachten, obwohl wir von ihnen in der Geschichte des Princips der Egalität ausgingen. Was aber ist es, worauf dieses Verlassen unseres näheren Gebietes mit Entschiedenheit uns zurückweist? Es kann nicht zweifelhaft sein; jenes Proletariat, ja das Egalitätsprincip selber sind nur Resultate, Erscheinungen in dem Gange eines höheren Gedankens, und dieser ist der der Vollendung

der Persönlichkeit des Menschen. Wer die dunkle Gestalt dieser Idee in den Philosophen des vorigen Jahrhunderts verstanden, dem wird es klar sein, daß sie es ist, um die es sich handelt. Und diese Idee nun, die edelste und höchste, die der Mensch zu fassen vermag, kann *sie* zu einem solchen Zustand führen, wie der der Gegenwart Frankreichs? Kann sie noch wahr sein, wenn ihre nothwendige Consequenz eine solche ist? Es ist umsonst, diese Frage von der Hand zu weisen. Scheidet ihr sie aus dem Leben der materiellen Welt, so wird sie in dem der philosophischen wieder erstehen, und umgekehrt. Sie ist da, und damit will sie ihre Lösung. — Oder sollen wir das Volk anklagen, das sie mißverstanden und mißbraucht hat, ein ernstes und warnendes Beispiel den anderen Nationen? Wer giebt uns Aufschluß über diese Räthsel? —

Wenn nun so die gewaltigen Kämpfe und Widersprüche, indem sie vor uns hintreten, in unserm eignen innern Leben mächtig werden, und uns selbst aus der Ruhe aufrütteln, in der wir unsere Tagesarbeit friedlich zu vollenden trachten, so überkommt es uns wohl, ein solches Volk rasch zu verurtheilen, und es, weil es uns nicht gleich ist, unter uns zu stellen. Wir möchten verdammen, was geschieht, und den anklagen, der sich des Geschehens nicht zu erwehren vermochte. Von dem sichern Besitze unsrer Ueberzeugungen aus fallen wir alsdann über den her, der sie nicht besitzt, und der Kampf selbst gegen ihn gilt uns als die stärkste Bewahrheitung dessen, was wir als wahr setzen. — Oder auch es bemächtigt sich unsrer eine gewisse Wehmuth, und wir verzweifeln an der Zukunft, die wir mit unserm Denken nicht auflösen, mit unsrer Arbeit nicht gestalten können. Indem wir sehen, daß der Kern des Lebens zersplittert ist, und umsonst darnach ringt, sich in sich selber wieder zu erfassen, wird uns das eigne Glück und die eigne Kraft unsers Geistes klar, und wir möchten fragen, warum sie denn nicht auch ihnen geworden und geblieben? —

Beides aber, der Zorn wie der Schmerz, haben Unrecht, wenn sie das Medium sein wollen, durch welches das Geschehende sich in unserm Innern abspiegeln soll. Denn sie gehen von uns aus, und kehren zu uns zurück, das blos Subjective vergleichend und messend. Für das wahre Erkennen der Geschichte giebt es einen andern Weg, auf dem allein wir uns über das scheinbar Zufällige

erheben können. Wen es einmal treibt, über das blos gläubige Gottesbewußtsein hinauszugehen, und die Gründe der Dinge mit eignem Denken zu erkennen, dem ergiebt sich der einfache Satz, daß in der Idee der Persönlichkeit selber ein Punkt verborgen liegen muß, der in sich nicht blos eine negative und zerstörende, sondern zugleich eine schaffende und ordnende Macht trägt. Denn hat sie die Geschichte bis dahin geleitet, und alle die Widersprüche geweckt, in denen sich die Gegenwart Frankreichs gefangen sieht, so muß in ihr auch der endliche Aufschluß über die Zweifel liegen, die sie hervorruft; nur vernichtend ist kein Princip.

Aber die Art und Weise, wie diese Wahrheit zur Erscheinung kommt, ist allerdings eine verschiedene. Beachtet man diese Verschiedenheit genau, so enthält sie nichts geringeres, als die Volksthümlichkeiten der Nationen innerhalb der gemeinsamen Bestimmung, die ihnen durch gemeinsamen Ursprung geworden ist. Die ganze germanische Welt hat Eine Aufgabe; aber jedes Volk verfolgt sie auf seine Weise. Es liegt uns zu fern, Vergleichungen aufzustellen; fragen wir aber nach der des französischen Geistes, so wird die bisherige Geschichte wie die Gegenwart den schon von uns aufgestellten Satz bethätigen, daß er bestimmt ist, mit rascher und glänzender That nach der Verwirklichung seiner Ideen zu suchen, ehe er dieselben in dem Kreise seines Gedankenlebens wahrhaft vollzogen hat. Es soll derselbe allen Reichthum und alle Armuth der blos äußeren Handlung für sich in Anspruch nehmen, damit unter den Völkern nicht blos der ruhige Gedanke und die langsame unermüdliche Arbeit, sondern auch das schnelle, nur an die Vollendung denkende Handeln seinen Vertreter habe. Und diese Volksthümlichkeit hat nun das Egalitätsprincip bis an seine äußersten Grenzen getrieben, ohne daß der Damm ernsterer Untersuchung die äußere und innere Entwicklung belehrend gehemmt hätte. Jetzt steht es da vor seinem Resultat; Negation nach allen Seiten, gegen jeden Stützpunkt von Staat, Kirche und Gesellschaft. Aber hat diese Geschichte sich vollendet? Wäre dem so, so hätte dies Volk zugleich mit seiner eigensten Bedeutung abgeschlossen; es wäre von jetzt an ein überflüssiges, denn jene Negation hat ihr Aeußerstes erreicht. Doch dem ist nicht so. Zwar liegt die letzte Versöhnung noch fern, aber schon ist sie nicht mehr eine unerreichbare. Die bisherige Geschichte wird uns alsdann als ein bloßer Durchgangspunkt erscheinen, und was die Vergangenheit in ihr hat leiden müssen, das wird der Segen

der Zukunft ersetzen. Daß aber wirklich aus dem Chaos der heutigen Zustände, und eben durch den Weg des Versuchs selber, der dieses verschuldet, sich der Anfangspunkt einer neuen Zeit erhebt, das ist es, was wir jetzt nachweisen wollen.

IX.

Der Beginn der organischen Gestalt des Egalitätsprincips in Frankreich.

Wird man es uns je zugestehen — ja wird man es uns nur erlauben zu behaupten, daß, wenn wir einmal auf dem reinen Gebiete des Princips uns halten, die ersten Spuren seines organischen Lebens eben da zu suchen sind, wo wir selber bis jetzt nur den heftigsten Kampf aller Kräfte gefunden haben, in dem Socialismus, und selbst schon in dem Proletariat und seinen Ansprüchen? Dennoch ist dem nicht anders; und man wird es anerkennen, so wie man die allerdings nicht leichte Aufgabe vollzogen hat, sich durch den lastenden Eindruck der Widersprüche, die jene erzeugten, nicht beherrschen zu lassen.

Es ist eine solche Behauptung aber von der entschiedensten Wichtigkeit. Denn es handelt sich um die Frage, ob je ein an sich unabweisbares Princip mit einem andern in einen absoluten Widerspruch treten könne. Wenn je, so scheint es hier bejaht; Ordnung und Freiheit scheinen zu ewigem Kampfe bestimmt zu sein. Versöhnen sie sich nicht, wem wird man schwören wollen?

Die wahre Vereinigung des scheinbar absolut Entgegengesetzten wird nicht gefunden, so lange man nicht bis an die äußerste, endliche Entwicklung des Widerspruchs gelangt ist. Es bewährt sich dieser Satz nicht blos im Denken des Einzelnen, sondern zugleich in der Geschichte der Völker. Und grade auf dem Gebiet jener Frage tritt uns ein neuer und in jeder Weise merkwürdiger Beweis desselben entgegen. —

Das äußere Bedürfniß wie der innere Drang fordern unwiderstehlich, daß die Masse des Volkes sich in eine innere Einheit erfasse. So weit die Geschichte reicht, sehen wir Familien, Gemeinden, Staaten; die Vielheit organisirt sich; sie wird zu einem Ganzen, das dem Einzelnen seine Stellung und seine Wirksamkeit bedingt. Dieses Ganze aber ist seinem innersten Wesen nach eine absolute Gestalt des Lebens der Menschheit; sein Dasein ist eine Forderung, die weder die Philosophie noch das

wirkliche Leben abweisen können oder wollen; es muß einen Staat geben; und hier ist es gleichgültig auf welchem Wege der Einzelne zu dieser Ueberzeugung gelangt. Daseiend aber greift er in die Sphäre jeder Person hinein, und ordnet und bestimmt die Aufgabe und den Weg für die Arbeit seines Lebens; er handelt für alle, wie alle für ihn. In dieser Idee des Staates ist nicht die Persönlichkeit, sondern ihr Alleinstehen aufgehoben. Eben in dieser Einheit aller Einzelnen kann dieselbe erst ihre wahre Vollendung erreichen; und deshalb fordert und setzt jedes Volk eine solche.

Mit diesem absoluten Grundsatz wird nun die allgemeine Auffassung der Gleichheit sogleich auf ihren höchsten Punkt hinaufgetrieben. Wahrhaft gleich sind nur die, unter denen keiner ist, der den andern überhaupt bestimmen kann zu einem Wollen, das derselbe nicht ganz allein aus sich selber entstehen läßt. Dieser Satz erfaßt sich als das Gesetz der Egalität zu dem Rechtsgrundsatz der absoluten Abschließung aller Einzelnen von einander und zwar nicht blos in Beziehung auf das Eigenthum, sondern gleichfalls in Staat und Familie. Erst in der absoluten Negation aller nicht eigenen Bestimmung erfüllt sich die Idee der Gleichheit; und hier erhält sie einen Namen, der zu wohl bekannt ist, um näherer Bezeichnung zu bedürfen; sie ist die „Liberté". Die Freiheit ist die Vereinung des Rechts jeder Gemeinheit, durch ihren Willen oder durch ihr Wesen den des Einzelnen zu bestimmen; die Gleichheit die Negation desselben dem anderen Einzelnen gegenüber. So wird die Freiheit das Recht der Persönlichkeit im Staat, die Gleichheit das Recht der Gesellschaft.

Aber eben dadurch ist es unmöglich, durch die Idee der alten Freiheit und Gleichheit zu einem organischen einheitlichen Leben der Völker zu gelangen. Denn dieses setzt nothwendig das Bestimmtwerden des Einzelnen durch einen Willen, der nicht mehr seiner ist; eben dieses ist es dagegen, was jene immer aufs neue läugnen, denn so wie sie ein solches Recht des Staats im Begriffe desselben anerkennen, heben sie ihr eignes Wesen, das Grundgesetz der Bestimmungslosigkeit auf. Man werfe nicht ein, daß man auch durch sie zu einem Staat gelange. Allerdings erscheint in ihnen derselbe als ein Vertrag; durch den Gedanken der Einwilligung soll die Freiheit der Person gerettet werden, und der Gemeinwille als der Wille jedes Einzelnen dastehen.

Aber eben darum ist diese Vereinigung kein wahrer Staat, keine Erscheinung eines Begriffs, sondern ein Resultat von Verträgen, die auch nicht hätten sein können, mithin ein Ergebniß der Willkühr, ein zufälliges Ding. Der wahre absolute Staat ist aber seiner Idee nach über den einzelnen erhaben; der Einzelne muß ein Glied des Staates sein, und es ist ein klarer Widerspruch, irgend einen Vertrag einen nothwendigen nennen zu wollen. Jene organische Theilnahme der Person kann aber nicht gedacht werden ohne ein Untergeordnetsein, einen Gehorsam. Der Gehorsam ist das durch einen andern Willen bestimmte Wollen, die absolute Bedingung des Staatslebens. Ihn aber kann die Freiheit nicht anerkennen, ohne sich in jener alten Gestalt ihres Begriffs aufzuheben. Darum eben ist es unmöglich, zu einer organischen Einheit des Volkes durch sie zu gelangen; sie ist nur negativ.

Und so entsteht denn jener scheinbar unauflösliche Gegensatz, der den Charakter des heutigen Lebens Frankreichs bildet. Auf der einen Seite das unabweisbare Bedürfniß einer innern Einheit des Volkes und seines Lebens, eines gegenseitigen Bedingtwerdens des Staates und des Einzelnen, des allgemeinen Willens und des Gehorsams des Einzelnen; auf der anderen das Streben nach einem vollendeten Sichüberlassensein, in das nichts anderes bestimmend hineingreife, nach der Freiheit, deren Wesen die Declaration des droits de l'homme so treffend bezeichnet in ihrer ganz aus dem Leben der früheren Revolution nackten Definition: „La liberté consiste à pouvoir faire, tout ce qui ne nuit pas à autrui.“ Zwischen dieser Idee des lebendigen Ganzen eines wahren Staats und der des reinen Nebeneinander des Egalitätsprincips giebt es keine Versöhnung. Eine von beiden muß in dem Kampfe unterliegen, den sie begonnen haben.

Die Entscheidung in diesem Kampfe, an dem die ganze Gegenwart Europa's Theil nimmt, ist es nun, vor der vielleicht schon die nächste Zukunft Frankreichs steht.

Der Weg aber, den es dazu einschlägt, wird durch die Volksthümlichkeit bedingt. Es ist möglich, zu der Idee des Staates entweder durch den logischen Gang des sich entwickelnden Begriffes zu kommen, oder sie in einer unmittelbaren Anschauung wieder zu finden. Doch beides ist nicht die Weise, wie Ueberzeugungen in Frankreich entstehen und geltend werden. Soll es ihm zum Bewußtsein kommen, daß zwischen seinem Egalitäts-

princip und der Idee einer organischen Einheit eine unausfüllbare Kluft liegt, so muß eben jene Freiheit und Gleichheit ihm verwirklicht sein, damit sie ihm nicht thatsächlich beweisen, daß sie in ihrem äußeren Dasein zu einem äußerlich erkennbaren Widerspruche führen. Ehe dieses nicht geschieht, wird es keiner Demonstration, keiner Anschauung, ja keinem Zahlenbeweise, wo es einen solchen giebt, den Glauben an die Wahrheit seines Egalitätsprincips aufopfern.

Jene thatsächliche Verwirklichung desselben ist nun für die Form der Staatsgewalt nicht da; daher ist die Opposition gegen dieselbe noch immer eben so lebendig als allgemein. Was hilft's, daß ihnen täglich ernste Stimmen das Widersprechende und Endlose ihrer Forderungen zurufen? Es ist umsonst; niemand wird ihnen gewonnen. „Laßt uns versuchen, ob wir wirklich nicht können, was ihr als unmöglich setzt, und wir wollen euch Recht geben!" Das ist der Grundsatz, mit dem das conservative Element täglich aufs neue aus dem Felde geschlagen wird; und damit ist denn jede ruhige und besonnene Untersuchung über Wahrheit oder Unwahrheit der gesetzten Forderungen aufgehoben.

Dagegen giebt es ein Gebiet, auf dem die vollkommenste Freiheit und Gleichheit wirklich als einziges Recht ausgesprochen und durchgeführt sind, grade in dem Sinne, in dem jene beiden Worte seit der Revolution aufgefaßt wurden. Das ist die Industrie; wir haben gezeigt, wie der Kampf des Egalitätsprincips sich auch auf sie erstreckte, und wie das praktische Resultat derselben die absolut freie Concurrenz war. Die freie Concurrenz enthält den entschiedenen Grundsatz, daß jeder Einzelne mit sich und seinem Vermögen „alles thun könne, was anderen nicht schadet"; sie weist jeden durchaus auf sich selber, seine Hülfsquellen, seine Arbeit und sein Glück an; in ihr ist das abgeschlossene Nebeneinander der Einzelnen ohne gemeinsame That, ohne Ordnung, ohne Princip, in seinem ganzen Umfange verwirklicht.

Und diese freie Concurrenz nun, diese daseiende absolute Freiheit — was hat sie bewirkt? Sie ging aus dem Bedürfniß der persönlichen Unabhängigkeit hervor — hat sie dieselbe gestärkt, gehoben, begründet? Ist die materielle Gleichheit, die durch sie erreicht werden sollte, wirklich erreicht?

In wenig Jahren erscheint ihr Resultat; die ganze Classe der Nichtbesitzer ist in ihrem Kampf um den Besitz unterlegen, sie hat

die nothwendige Bedingung der Selbstständigkeit des Einzelnen eben durch jene Concurrenz verloren, und verliert sie täglich mehr. In dem ganzen Gebiete der Industrie erscheint die Trennung der Herrschenden und Unterworfenen, der Besitzer und Nichtbesitzer, und statt der gehofften Gleichheit der Classen hat die Concurrenz die unaufhörlich wachsende Ungleichheit derselben, den entschiedenen Sieg des Capitals über die bloße Arbeitskraft hervorgerufen. — Doch auch das noch ist nicht das letzte Ergebniß jenes Versuchs der absoluten Freiheit; ein zweites wird allmählich auch dem weniger Kundigen klar. Jener Erfolg der freien Concurrenz ist nicht etwa ein Ergebniß, das auch anders hätte sein können; es ist nicht zufällig, sondern der nothwendige, durch das Wesen jenes Rechts der Industrie selbst bedingte Erfolg; so oft man es anerkennt, setzt man den Keim der materiellen Ungleichheit und damit den Todfeind der höchsten persönlichen Vollendung.

Das ist das unabweisbare, factisch vorliegende und nur zu tief gefühlte Resultat des Princips, aus dem der Industrie ihr Gesetz entsprang. Mit ihm aber ist zugleich die letzte und wichtigste Folgerung gegeben. Jene freie Concurrenz selber war nicht etwa ein freiwilliges Zugeständniß, das der Staat den Arbeitern machte und ihnen auch hätte versagen können, sondern es ist eine absolute Consequenz des Egalitätsprincips. Denn es ist unmöglich, das Princip der absoluten Freiheit und Gleichheit zu setzen, ohne als seine Consequenz die absolute Freiheit in der Industrie anzuerkennen. — Dasselbe Gesetz der freien Concurrenz hat nun aber gerade das Gegentheil von dem zur Folge, was das sie erzeugende Princip fordert; sie bedingt den Sieg des Capitals über die Person, die Abhängigkeit in ihrer unerträglichsten, härtesten Gestalt, und zwar als eine absolute Folge des freien industriellen Rechts. Somit hebt auf diesem ersten Gebiet, wo das Egalitätsprincip zu seiner vollständigen Verwirklichung kommt, seine nothwendige Folge die nothwendige Forderung desselben auf, und es bildet einen Zirkel, der sich selber vernichtet; einen Zirkel, der nicht bloß in dem Gebiete der Abstraction mit sich selber in ewigem Widerspruche steht, sondern dessen ruheloser Unfrieden mitten in der gegebenen Wirklichkeit täglich zur Erscheinung kommt und den Einzelnen bis an seinen Heerd, bis an seine letzte Ueberzeugung hinauf verfolgt.

Wo ist nun gegen diesen endlosen Widerspruch ein Schutz zu finden? Giebt's einen Ausweg, der beides, die freie Concur-

renz und die materielle Unabhängigkeit des Arbeiters zugleich bestehen läßt? Aber selbst der roheste Communismus vermag es nicht, beides zugleich aufrecht zu erhalten. Selbst die absoluteste Gütergemeinschaft ist schon nicht mehr die heutige freie Concurrenz; der einzelne Arbeiter erhält in ihr nicht durch sich allein seinen Lohn, und schon der Ausdruck der „Gemeinschaft" bezeichnet die erste, dämmernde Idee einer anderen Gestalt des menschlichen Lebens, als die atomistische der sich selbst erhaltenden Monaden Herbarts. Doch diese Ahnung einer wesentlich anderen Form ist nicht genug, wo es sich um ein praktisches Resultat handelt. Es muß ein bestimmtes Gesetz, ein entschiedener Ausweg aus diesem Chaos gefunden werden. Welches ist die Idee, die hier den Denkenden leiten wird?

Es giebt nur Eine Möglichkeit des Friedens; langsam, widerstrebend, ungern gestehen sie sich's; aber es giebt nur diese Eine. Steht das Princip der absoluten Freiheit wirklich in unauflöslichem Widerspruche mit dem der Vollendung aller Persönlichkeit, so können sie nicht neben einander bestehen; es gilt um jenes Princip der abstracten Freiheit selbst, und hier zum ersten Mal kommt es dem Volke zum Bewußtsein, daß dieses Princip an sich eine Unmöglichkeit ist, weil es sich selber aufhebt, so wie es sich verwirklicht. Soll die einzelne Person ihre wahre Selbstständigkeit, ihre höchste Unabhängigkeit finden, so muß sie aus dem rein subjectiven Rechtsprincip heraus; sie muß mit den ihr Gleichen ein Ganzes bilden, das als Einheit ein eignes Leben zu entwickeln vermag. Dieses eigne Leben aber greift in die Sphäre und den Willen des Einzelnen selbstbestimmend hinein; es fordert eine Unterwerfung des Einzelwillens, der Willkühr, unter den Willen der Einheit, das Gesetz. Damit hebt es das abstracte Freisein von fremder Bestimmung auf, und das Princip des Lebens der Einzelnen gestaltet sich zum bewußten Gehorsam. — Die Industrie ist es nun, in der diese absolute Wahrheit dem französischen Volke zur Ueberzeugung gekommen ist, weil sie es war, in der der Widerspruch ihres alten Princips mit sich selber allein zur thatsächlichen Erscheinung gekommen ist in dem entschiedenen Siege der Bourgeoisie über den Peuple. Sie ist es daher auch, in der zum ersten Mal die Idee einer Einheit der Persönlichkeiten aufdämmert, noch ungebildet und roh, aber dennoch schon lebensfähig, und eine bessre Zukunft versprechend. Das Volk beginnt zu begreifen, was die Männer

wollen, die sich gegen die freie Concurrenz erklären; die factischen Verhältnisse sind da, die den einfachen ihnen fortschreitenden Verstand zwingen, sich zu der Anerkennung einer organischen Ordnung von den alten Freiheitsprincipien zu erheben, und was die Schlußfolgerung nicht vermag, das vollendet das Gefühl des gegenwärtigen Elends. So entsteht auf dem Punkte, wo die innere Zerrissenheit des ganzen Lebens ihren höchsten Gipfel erreicht hat, der Keim einer neuen und wahren Gestaltung der gemeinsamen Rechte und des sittlichen Sollens. Der Peuple selber, eben jene Masse der Nichtbesitzenden, faßt einen Gedanken auf, der aus den Theorien der Socialisten zum ersten Mal zu ihm herüber tönt; er will eine Association aller Einzelnen, das Zusammentreten zu einer einheitlichen Gesellschaftung; und schon denkt er diese nicht mehr als ein bloß Zufälliges, das nur durch die gegenwärtige Lage der Dinge geboten wäre, sondern er beginnt es als eine nothwendige Bedingung für seine Hoffnungen zu begreifen. Doch diese Gesellschaftung läßt ihn nun nicht bei dem bloßen Fordern einer solchen stehen bleiben; er muß ein organisches Leben derselben, das Dasein eines die Gemeinheit und den Einzelnen beherrschenden Princips setzen; das aber ist in seiner Verwirklichung die Idee einer Organisation der Arbeit.

Man täusche sich nicht über die tiefe Bedeutung dieser Idee, weder weil sie bisher bloß auf die Industrie sich erstreckt, noch auch weil sie unter dem Unsinn des Communismus fast noch begraben liegt, und ihr eignes Leben nicht zu entwickeln vermag. Sie ist dennoch da; nicht bloß in den Socialisten, sondern selbst in denen, die ein ausgebildetes Mißverständniß den Gedanken einer absoluten Gütergemeinschaft predigen läßt. In ihr aber ist der Keim der Lösung aller Zweifel enthalten, die die Gegenwart Frankreichs bewegen. Die Idee einer Organisation ist an sich unmöglich, so lange jene abstracte Freiheit bestehen soll; ist sie daher da, gleichviel in welcher Form, so ist der erste Sieg derselben entschieden, und der Fortschritt zu einer höheren Anschauung des Lebens der Menschheit durch sie gewährt. Das ist es, was uns mit dem Communismus versöhnen wird, so weit er nicht in reine Thorheit ausartet, oder eben nur bei dem Princip der Negation stehen bleibt; und von diesem Standpunkt aus müssen die folgenden Erscheinungen betrachtet werden. Denn allerdings enthalten sie in sich einen Entwicklungspunkt des Ega-

litätsprincips, aber dieser Punkt ist nicht mehr, wie alle Phasen, in denen wir seine Geschichte bisher verfolgt haben, das Fortschreiten der reinen Negation und eine neue Gestalt des Kampfes der Elemente, sondern der erste dämmernde Beginn einer wahrhaft neuen Epoche, die bei der Industrie beginnend nicht zaudern wird, sich über das staatliche und selbst das religiöse Bewußtsein zu verbreiten. Das ist die Hoffnung, ja die Gewißheit, mit der wir die Gegenwart und ihre Bewegungen zu betrachten lernen.

Man werfe uns nicht vor, daß wir hier nicht bestimmter reden. Wir wollen der Betrachtung wiedergeben, was da ist; es ist aber eben nur noch dieses unbestimmte Leben da, das sich stets zeigt, wenn eine neue Periode sich von der alten Zeit abzulösen beginnt. Mitten in diesem Beginnen stehen wir. Was gewesen ist, haben wir entwickelt; was sein wird, möge der Einzelne sich durch innere Arbeit zur Anschauung bringen. Wir sind nicht berechtigt, die Gränzen schärfer zu ziehen, als die Gegenwart selber sie schon gezogen hat. Nur das ist entschieden, daß eine neue Zeit nicht bloß beginnen mußte in diesem Volk, sondern daß sie wirklich beginnt; was sie sein wird, mag vielleicht schon die nächste Zukunft lehren.

Wir könnten hier schließen. Was in der That werden einzelne Systeme und einzelne Gestaltungen uns noch Bedeutendes bieten, wenn wir das Gesetz des Geschehens erkannt haben? Kann es aber dem Geiste eine höhere — kann es eine andre Aufgabe geben? Liegt nicht darin die gewaltigste Tiefe des Gedankens, daß wir durch ihn in Einem Griffe die Kämpfe und die Resultate von jahrhundertlanger Arbeit zusammenfassen, und es der Anschauung zum Genusse als ein Theil unsrer selbst, ein Leben von unsrem Leben vorhalten können? Was kann man mehr suchen wollen — was darf man mehr zu finden hoffen, wenn man durch die Geschichte hindurchgeht? Giebt es etwas *außer* jenem Gesetze, so ist es ein Irrthum, und muß vergehen. Was will ich denn von den Thaten und Leiden, von den Systemen und Gedanken, die sich drängen und streiten, *mehr* erfahren, als das, womit sie in die Grundidee des Geschehenden hineinreichen, und ihr dienen? Giebt die Thatsache des Daseinsseins die Berechtigung zu einem Platze in der Geschichte?

Und dennoch fühlen wir es selbst schon ehe wir es ganz verstehen, daß wir in dem reinen Gedankenbilde einer Zeit noch

nicht diese ganze Zeit in ihrem mannichfachen Leben erfassen. Mit jedem Schritte zieht sich das Denken fester zusammen, und indem es vorwärts eilt, erscheint ihm stufenweise ein vielleicht mühsam errungener Punkt nach dem andern unwesentlich; der Reichthum des Lebens fällt von ihm ab, je höher es sich hebt; endlich vollendet es sich, aber mit dem Augenblicke, wo es seinen Kreis schließt, ist ein weiteres Fortschreiten nicht mehr möglich, und das Errungene ist todt. Da gilt es denn, aus diesem Reiche der Idee die Brücke zu finden, die uns wieder in die lebendige Welt zurückführt, denn diese Welt besitzt ein Moment, das der abstracte Gedanke nicht hat, und um dessentwillen er mit aller seiner Kraft und Schönheit nicht vermag, das Gebiet der Geschichte ganz auszufüllen.

Dieses Moment aber ist die Persönlichkeit. Durch jedes Ich geht die Geschichte hindurch, und bildet und gestaltet jedes auf seine Weise. Nicht blos Völker- und Staatenformationen, sondern auch jeder Einzelne ist ein Resultat der Geschichte, und hier erst beginnt die Unendlichkeit derselben, an die der Gedanke sein Maaß auch nicht einmal anzulegen wagt. Das allgemeine Gesetz, was sich im Allgemeinen vollzieht, findet seinen Widerschein in jedem Einzelnen, wie das Licht der Sonne in den ungezählten Thautropfen; hier erst hat es sein wahres Leben, die Verschiedenheit in seiner Einheit, die Unendlichkeit in dem engbeschränkten Kreise seines Satzes. Wir sind, indem wir das Individuelle vor uns vorüber gehen lassen, dem großen Räthsel in unmittelbare Nähe gerückt, wie dasselbe in einem Anderen ein Anderes werden kann; wir haben aber zugleich durch jene Persönlichkeit die Gewißheit, daß auch der bestimmteste Gedanke die Kraft einer unendlichen Mannichfaltigkeit seiner Gestaltung, und damit ein ewiges Lebensprincip in sich trägt. Das ist es, was uns bei dem logischen Schlußbau, den wir über die Geschichte hinlegen, nicht stehen läßt, und zugleich das, was uns mit ihm versöhnt. Wir fühlen uns hingezogen, den allgemeinen Gedanken, der die Welt bewegt, in der engen Werkstatt der einzelnen Menschenbrust arbeiten zu sehen; wir wollen eben hier nur diese Arbeit, diesen lebendigen Resler; hier mag er schaffen, was er will, wir rechten nicht mit dem Einzelnen, denn keiner ist so groß, daß Fortschritt und Stillstand von ihm allein abhinge; es ist uns nur um diese individuelle Schöpfung als solche zu thun. Das nun zerlegt die Geschichte selbst in zwei Gestalten; die eine zeigt uns den Gang

der Idee, das Werden und das Kämpfen des Allgemeinen; die andre erfaßt sich als Geschichte der einzelnen Völker, Staaten und Personen. Sie schließen sich nicht aus, sondern sie erfüllen sich gegenseitig; das Allgemeine bedarf des Individuellen, das Individuelle bedarf des Allgemeinen. Hier liegt der geheime Reiz, mit dem die Biographieen uns anziehen. Die Bedeutung unserer Persönlichkeit wird uns in der einer anderen bewahrheitet, und der Irrthum verschwindet vor dem Bedürfniß, aus jedem Leben ein Ganzes zu schaffen.

Das ist nun der rechte Sinn, mit dem man an die Darstellung eines einzelnen Mannes und seines Systemes, und an die Betrachtung desselben gehen soll. Jenes Ganze sollen wir in uns vollziehen, und uns an ihm freuen; der Kritik bleibt eine geringe Stelle, denn die Wahrheit liegt nicht in dem Systeme, sondern in dem Verhältniß desselben zu seiner Zeit. Das, was wir das innere Leben des Menschen nennen, ist eben der Reflex des allgemeinen Gedankens im individuellen Geiste; und gelingt es, diesen wiederzugeben, so hat die Darstellung des Einzellebens ihren wahren Zweck vollendet.

Unsere Aufgabe ist es nun, die einzelnen Systeme und Anschauungen, die die letzte Periode der Geschichte des Egalitätsprincips in dem Geiste denkender Männer wie in der Einbildung leichtbeweglicher Köpfe hervorgerufen, auf den angegebenen Hintergrund hinzuzeichnen.

Zweiter Theil.

Die Socialiſten.

Die Socialisten.

I.

Der allgemeine wissenschaftliche Charakter des Socialismus.

Bis hierher sind Socialismus und Communismus uns Erscheinungen in dem Gebiete Eines Gedankens gewesen. Ihn haben wir verfolgt, selbst bis auf die kaum bemerkbaren Keime, die er in sich trägt. Es wird daher überflüssig sein, den Socialismus fernerhin nach der Seite genauer zu verfolgen, mit der er sich der Egalität, der Freiheit und dem dämmernden Gedanken einer durch höhere Gesetze gebotenen organischen Ordnung zuwendet. Es ist zu einfach, das Verhältniß, in dem er zu diesen Principien steht, aus dem Bisherigen sich klar zu machen, als daß wir es als Gegenstand einer eigenen Aufgabe setzen dürften.

Allein jetzt, da es uns erlaubt ist, Socialismus und Communismus als getrennte Erscheinungen zu betrachten, tritt uns das charakteristische Moment des ersteren, auf das wir schon gleich im Anfange aufmerksam machten, hervor. Der Socialismus will nicht blos eine Organisation der Industrie, er denkt nicht allein darauf, das Loos des Proletariers zu verbessern, sondern er ist selbst eine Wissenschaft; und indem er seine Sätze auf die höchsten Ideen des Gottes- und Weltbewußtseins zurückführt, gehört er in die Geschichte der philosophischen Entwicklung Frankreichs. Diese Seite seines Lebens verdient bei dem sonst so großen Mangel an selbstständiger Philosophie in diesem Lande, eine eigne Betrachtung.

Diese tiefere Bedeutung der Organisation der Arbeit in einem Zustande, der wesentlich auf der Industrie beruht, kann dem Denkenden nicht entgehen; ja sie vermag es sogar, auch den leichteren und unfähigeren Sinn zu zwingen, jeden Gedanken, der sich dieser Aufgabe naht, mit Ernst zu beginnen, und seine Begründung zu suchen, ehe man ihn als wahr hinstellt. Diese Wahr-

heit aber findet der einzelne Gedanke erst in dem Ganzen, in dem er ein Glied bildet. Das Gewicht des Gegenstandes nöthigt daher den, der ihn ernstlich zu erkennen strebt, die Idee einer Organisation der Arbeit über die Sphäre der Aphorismen und des bloßen Einfalls zu erheben, und aus den mancherlei Wahrheiten, Behauptungen und Bemerkungen, die auf diesem noch unausgebeuteten Felde uns regellos entgegen strömen, ein abgeschlossenes, gegebenes Ganzes, ein *System* zu bilden. Dieses System aber, dessen Realisation als Aufgabe hingestellt wird, ist schon jetzt für Frankreich nicht mehr blos ein System der Industrie. Wir haben gezeigt, wie sich die ganze Arbeit der Zeit auf die Industrie geworfen, und wie von ihren Resultaten oder kurz vom *Besitz* die Stellung und Geltung jedes Einzelnen abhängig geworden ist. Die Masse aller Individuen, als besitzende Vielheit betrachtet, ist aber die Gesellschaft. Dieselben Gesetze, die das Ergebniß der Industrie an diese Einzelnen vertheilen, bilden daher die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Ein System, was bei der bloßen Industrie stehen bleibt, hat mithin nicht das ganze Gebiet erfaßt, in welchem sie wirkt; es muß weiter, und sich über alle Beziehungen ausbreiten, in denen der Besitz überhaupt seine Bedeutung äußert. Auf diese Weise wird die tiefer gehende Lehre von der Industrie die Gesetze finden müssen, die die ganze Gesellschaft umfassen, und das Wissen derselben ist damit nicht allein die Wissenschaft der Arbeit, sondern die der *Gesellschaft, der Socialismus.*

So bestimmt sich uns der Begriff des Socialismus leicht und sicher. Das Wort selbst hat noch keine feste technische Bedeutung; bald wird es für alle Bestrebungen, materielle wie intellectuelle genommen, die auf die Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände hinzielen, bald ist es allein die Schule der Fourieristen, die ihre Theorie die science sociale nennen. Wir haben den Vortheil, für den neu zu schaffenden Begriff jenen Ausdruck noch als einen freien und nicht vieldeutig gewordenen in Anspruch nehmen zu können.

Der Socialismus ist daher der Inbegriff der intellectuellen und materiellen Arbeiten, die ein System der Organisation der Industrie als Organisation der Gesellschaft suchen und realisiren wollen. Wir umfassen mit diesem Begriff alle Erscheinungen, in denen wir die organisativen Ideen auf einen bestimmten bewußten Grundgedanken zurückgeführt, oder auch nur diesen letzteren selbst

angeſtrebt ſehen. Damit ſcheidet ſich derſelbe von dem Communismus, der entweder rein negativ gegen das Beſtehende iſt, oder ohne Klarheit und Bewußtſein der ihm dunkel vorſchwebenden Idee einer Ordnung der Geſellſchaft entgegen eilt. Der Unterſchied iſt weſentlich; denn der Socialismus iſt poſitiv, der Communismus negativ; jener will eine neue Geſellſchaft bilden, dieſer nur die beſtehende umſtürzen; jener ſtellt es ſich zur Aufgabe, das was er vorſchlägt zu rechtfertigen, dieſer das, was beſteht, anzuklagen; jener hofft auf ſeine Verwirklichung durch die Gewalt der Wahrheiten, die er aufſtellt und zu deren Betrachtung er jeden Denkenden einladen möchte, dieſer durch die Gewalt der Maſſe, ja durch Revolution und Verbrechen. — Wenn daher einmal der Punkt gefunden iſt, wo ſich dieſe beiden Erſcheinungen in ihrer höheren Einheit vereinen, ſo muß die Darſtellung, indem ſie auf Einzelnes eingeht, ſie ſtreng ſcheiden, um ſo mehr, da ſich ihre Gränzen berühren, und dennoch eine Verwechſelung als Verläumdung oder als Anklage betrachtet werden würde.

Damit haben wir die Bedeutung und die Definition des Socialismus gegeben. Nun aber hat jede philoſophiſche Wiſſenſchaft Einen höchſten Ausgangspunkt, in dem ſich alle Fäden ihres Syſtems concentriren, und durch den es erſt zu einem wahrhaft ſelbſtſtändigen werden kann. Wenn wir daher zwei Syſteme als weſentlich verwandt hinſtellen, ſo muß ſich dieſe Verwandtſchaft eben in jenem gemeinſamen philoſophiſchen Grundgedanken finden; und die Nachweiſung dieſes höheren Verbundenſeins zweier ſich ſonſt ſo fremder Theorien iſt die Aufgabe des Folgenden.

Die Ordnung der Induſtrie hat zum letzten Ziel die Vollendung jeder einzelnen Perſönlichkeit. Damit aber der allgemeine, noch vage Gedanke einer Organiſation ſeine beſtimmte Geſtalt erhalte, muß ein, dieſelbe ſetzendes, beſtimmendes Moment da ſein. Dieſes Moment iſt nun eben das, wodurch jene Ordnung ein Bedürfniß wird — die Idee der vollendeten Perſönlichkeit, oder des *vollkommenen Menſchen*; und das Bild, das ſich der Denkende von dem vollkommenen Menſchen macht, wird mithin die Aufgabe und die Form jener Ordnung beſtimmen müſſen. Wenn wir aber behaupten, daß jene Organiſation ein Gegenſtand der Arbeit des Volksgeiſtes iſt, ſo wird nur der Socialismus Bedeutung haben, der *im Geiſte* des Volkes ſeine Wurzel findet — der mithin *die* Idee des vollkommenen Menſchen zum Grunde legt, die dem Volksbewußtſein vorſchwebt. Jene Idee

aber bezeichnet uns, wenn wir sie fest ins Auge fassen, nicht so sehr ein Bild, als vielmehr die Aufgabe für den Einzelnen, die jeder für sich, so weit es möglich ist, zu lösen hat. Der gemeinsame Grundgedanke, den der Socialismus allen seinen Systemen zum Grunde legt, ist mithin die, nach der französischen Volksanschauung höchste Bestimmung des Menschen für sein irdisches Leben.

Hier stehen wir nun vor einem tiefgreifenden und wichtigen Punkte, auf den wir um so entschiedener die Aufmerksamkeit des Lesers richten möchten, je weniger es uns erlaubt ist, ihn auch nur bis zu seinen nächsten Gränzen zu verfolgen. Das eigentliche Ziel, was der Socialismus verfolgt, liegt, wie es aus dem Obigen klar ist, noch hinter der Idee der Gesellschaft als solcher; die Organisation der Arbeit, die er finden und darstellen möchte, soll nicht blos der Weg zur Erreichung des Besitzes, sondern wesentlich zu der der höchsten irdischen Bestimmung des Menschen selbst sein. Wir haben behauptet, daß derselbe, um nicht ganz außerhalb der Welt zu stehen, für die er arbeiten möchte, eben in diesem Gedanken mit der Anschauung des Volkes übereinstimmen müsse; und daß er es thut, beweist uns, daß er wenigstens auf diesem Punkte nie angegriffen worden ist. Was denkt sich nun der Socialismus und der hier von ihm vertretene französische Volksgeist als jene Bestimmung?

Es ist zuerst klar, daß vor dieser Frage der Besitz seinen wahren Charakter wieder erhält, und zum bloßen, wenn auch nothwendigen *Mittel* herabsinkt. Hinter demselben erscheinen aber als Kern des thätigen Lebens zwei Kräfte, die ihre Befriedigung allenthalben suchen, das Bedürfniß des *Erkennens* und das des *Genusses*, das eine dem inneren Leben der Dinge, das andre dem erscheinenden zugewendet. Soll sich die Bestimmung des Menschen darin vollenden, daß er das Erste als das vor Allem zu Befriedigende setzt, so wird das Zweite als untergeordnet, ja als unterthan erscheinen; ist der Genuß — der Genuß im weitesten und höchsten Sinne als Resultat der äußeren That — die höchste Aufgabe unsres Lebens, so tritt das Wissen zurück, und die Erkenntniß ist das zweite und dienende Moment. Wird nicht hier, bei diesem Punkte, dem Deutschen das Bewußtsein seines Volksgeistes die unmittelbare, unendlich gewisse Antwort geben, welche von beiden Aufgaben uns, welche dem französischen Volke geworden ist? Es giebt zwischen den beiden

Völkern der Mitte Europa's keine höhere und keine bestimmtere Scheidewand, und keinen andern Grund, warum sie sich feindlich, unvermischbar und doch einander achtend und wechselsweise besiegend gegenüberstehen. Der innere Kern des Volksdaseins beider Nationen liegt an dieser Stelle, lebendig, thätig, aber bis jetzt von den Einzelnen noch mehr geahnt, als begriffen; wenn aber dieser Kern wahrhaft erkannt sein wird, so wird er es sein, der die Stellung beider Völker bedingt und gestaltet.

Damit ist denn der Grundgedanke des Socialismus selbst gegeben; er will nicht blos die Gleichheit der Person, sondern in ihr und durch dieselbe den Genuß, zu dem sie berufen ist, einer jeden darbieten. Wie wir in jener Idee der Unabhängigkeit durch den absoluten Besitz der Arbeitskraft den Reflex der Geschichte des Egalitätsprincips finden, so tritt uns in diesem letzten Ausgangspunkte die Basis der eigentlichen französischen Philosophie entgegen. Durch ihn erst wird der Socialismus wahrhaft möglich, denn derselbe entwickelt zuerst mit Bestimmtheit und Bewußtsein dieses Moment, was zwar, so weit die französische Geschichte zurückgeht, beständig thätig, aber dennoch nie als ein eignes anerkannt worden ist, zu dem Ganzen einer dialektischen und praktischen Wissenschaft.

Deshalb sind wir denn auch berechtigt, in diesem dem deutschen Bewußtsein fremden Gedanken den inneren allgemeinen Bau der Systeme des Socialismus noch etwas weiter zu verfolgen. Der Mensch begreift die Welt nur in der Gestalt, in der sie seiner Bestimmung dient. Wird das Bewußtsein dieser Bestimmung aber lebendig und stark in ihm, so beginnt er die Bestätigung dieser erwachenden Ueberzeugung außer sich in dem Daseienden, dem Gebiete der Natur, und dem Geschehenden, der Geschichte, zu suchen; denn jedes Ich, zum Bewußtsein seiner selbst kommend, setzt sich als Mikrokosmus, in der Gewißheit, daß das All in jedem Punkte seinen Mittelpunkt hat. Die Idee der Bestimmung des Menschen zur Freude im äußeren Genuß kann sich auf die Organisation der Arbeit als ihre einzige That beschränken; allein je tiefer sie sich selber zu ergründen sucht, desto weiter wird ihr Gebiet werden; ja einmal über jene Gränze, die bald als eine enge erscheint, hinübergeschritten, muß sie es versuchen, sich mit dem ganzen Leben der Welt zu messen, und sich in ihr wiederzufinden. Denn sie selbst, jene Bestimmung, erscheint, als unmittelbar gegebene, als die dem Menschen anerschaffene,

mithin als der Wille des Schöpfers, das Gesetz Gottes; ihre Verwirklichung soll sie in der daseienden Welt erhalten — diese muß daher, geschaffen von demselben Gott, für sie, zu ihrem Dienste geschaffen sein; und erst indem der Gedanke dieses findet, hat er die wahre Bestätigung für seinen ersten absoluten Satz, das Dasein jener Bestimmung selber. So erhebt sich der Socialismus zur Weltanschauung, und hier vermag er es, einen Platz unter den mächtigsten Philosophieen in Anspruch zu nehmen, dessen ihn nicht die Armuth seiner Grundidee, sondern das Mißverhältniß seiner Ausführung zum wirklichen Leben, und unverständiges oder böswilliges Mißverstehen bisher beraubt hat. Es ist des tiefsten Interesses werth, ihm mit St. Simon durch die Geschichte, oder mit Fourier durch die Gesetze der productiven Kräfte zu folgen, wenn man im Stande ist, Einzelheiten über das Allgemeine zu vergessen. Ich nenne hier diese beiden Namen zusammen; nicht als ob sie einander benutzt — ja auch nur recht gekannt hätten; aber in beiden ist doch derselbe Gedanke thätig, wenn er auch in beiden tief verschiedene Gestaltungen seines Lebens hervorruft. Auf dem Punkte, zu dem sie sich erheben, erscheint die Organisation der Industrie nur noch als Ein Moment unter tausend andern, die unter ihren Händen wach werden. Es ist sehr leicht, ihnen nicht zu folgen, und fast leichter noch sie zu tadeln und zu spotten. Dennoch ist in ihren Systemen eine wahre Entwicklung gewonnen; es ist hier zum ersten Male dem Genusse eine, wenn auch zu gewaltige Stelle in der Welt angewiesen. Aber es trifft sie beide eben in ihrem gemeinschaftlichen Charakter selbst dasselbe Mißgeschick: das Volk, das sie zu begreifen seinem Wesen nach bestimmt ist, mag des Begreifens Mühe und Frucht nicht, und vor dem, das sie zu erkennen vermöchte, haben sie von vorne herein Unrecht. —

Doch ist diese Anschauung der gegebenen Welt nicht das einzige Gebiet, das jene Idee umfassen muß, wenn sie sich wahrhaft erfüllen soll. Die Bestimmung des Menschen enthält, in ihrem tiefsten Wesen begriffen, nicht allein die Wahrheit, die Bestimmung der ihn umgebenden Welt für ihn, sondern zugleich die Wahrheit dessen, was er zu thun hat in derselben, die Moral. Denn was ist sittlich, wenn nicht die Erfüllung des Zweckes, für den mich Gott erschaffen? Was ich meiner Bestimmung gemäß thue, das thue ich gemäß dem Willen Gottes; eine zweite Moral giebt es nicht, als die, die dieser Satz enthält.

Daher gelangt der Socialismus, nachdem er einmal seinen Grundgedanken festgestellt hat, nicht blos zu einer Weltanschauung, sondern zugleich zu einer Moral des Genusses, dem Grundsatze der Berechtigung des Fleisches; und die Organisation der Industrie, die er will, ist ihm nicht allein wahr durch die Bestätigung, die sie in Natur und Geschichte findet, sondern sie setzt sich zugleich selber als die praktische Moral, als Wille Gottes für die Handlungen der Menschen. —

Damit nimmt nun der Socialismus eine hochwichtige Stelle ein auf zwei Gebieten zugleich; in der Geschichte der Philosophie und in der Vergleichung der deutschen und französischen Volksthümlichkeit. Wenn wir die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts in Einem Resultat zusammenfassen wollen, so erscheint sie als negativ gegen alle höhere Bestimmung des Menschen, die ihre Verwirklichung nicht schon auf der Erde finden kann. Dieses Resultat, die Verneinung des Glaubens an Gott, Staat und Kirche, setzt sich positiv in dem Gedanken des Intérêt personel; wie Voltaire der Hauptwortführer der nur negirenden Schule ist, so ist Diderot der Philosoph des Intérêt personel, und sein größter Nachfolger ist Helvetius. Das von Descartes gefundene absolute Ich sucht und findet seinen Platz in der materiellen Welt, während ihm in Deutschland sein Reich im Gebiete des Gedankens angewiesen wird. Diderot und Helvetius haben eine analoge Bedeutung für Frankreich, wie Kant und Fichte für Deutschland; denn in dem Intérêt personel wird die Formel gesucht für die absolute Berechtigung des Ich und seiner That in der Sphäre des Erscheinenden, dem geschichtlichen Ich, dem materiellen, staatlichen, bürgerlichen Menschen gegenüber. Diesen Gedanken übergiebt das vorige Jahrhundert dem gegenwärtigen; allein es ist derselbe in dieser Gestalt noch nicht zu seiner wahren Ausbildung gelangt. Denn in dem Begriff des Intérêt personel liegt nur das einzelne Ich; es hat die Arbeit des Geistes noch einen Schritt zu thun, um von dem gewonnenen Punkte aus die Allheit der Menschen zu umfassen, und ihre Organisation zu ordnen.

Der Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts, zerstörend für die staatsrechtlichen Verhältnisse, ist wesentlich aufbauend in der Philosophie. Der Geist des deutschen Volkes, zum Bewußtsein seiner Einheit gebracht, eilt vorauf, und entwickelt mit rascher That eine Fülle kühner und starker Systeme. Die nationale deutsche Auffassung des Ich ist die logische; es sucht sich dieselbe

begrifflich in Natur und Geſchichte wieder zu erfaſſen; bald geht ſie über die Gränze des Einzelnen hinaus und bildet eine Organiſation des Zuſammenlebens der Menſchen, gebaut auf jene Logik. In der durch dieſe Auffaſſung des ſelbſtbewußten Ich gebildeten Geſtalt der Einheit der Menſchen zeigt ſich vor allem die Volksthümlichkeit der deutſchen Anſchauungsweiſe in ihrer praktiſchen Seite. Als die höchſte Aufgabe Aller erſcheint der Staat, und die praktiſche Philoſophie, die Moral und die Sittlichkeit faſſen ſich zuſammen in der Rechtsphiloſophie. So iſt es dieſe, die in Deutſchland die Idee des Ich, wie ſie dem deutſchen Volksgeiſte vorſchwebt, zur thatſächlichen Vollendung bringt; mit ihr iſt der Schritt geſchehen, deſſen der Gedanke des Individuums bedurfte, um ſich in der Allheit der Menſchen zu vollziehen. Das iſt die wahre Bedeutung der Philoſophie des Rechts in der Geſchichte, und der Grund, warum durch ſie ſo manches Große erreicht, und von ihr ſo manches Größere erwartet wird. Denn das Finden ihres Princips und ihrer Entwicklung iſt nicht blos eine Errungenſchaft des Geiſtes überhaupt, ſondern zugleich eine nationale That des deutſchen Volkes.

Wo aber iſt nun, wenn wir auf Frankreich hinblicken, dieſe Vollziehung des franzöſiſchen Grundgedankens in einem praktiſchen Syſteme? Man wird nicht erwarten, daß wir auf die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt eingehen; aber die Antwort auf unſre Frage liegt nahe. Sie iſt nur in dem zu finden, was wir als Socialismus bezeichneten. Man laſſe ſich dadurch nicht irre machen, daß die bisherigen einzelnen ſocialiſtiſchen Syſteme weder das ganze Gebiet, das ſich ihnen hier öffnet, umfaſſen, noch auch in den Feldern, wo ſie auftreten, alle Fragen ergründen oder alle Behauptungen erweiſen. Das Weſentliche iſt hier eben das, daß ſie für Frankreich das ſind, was unſre Rechtsphiloſophie für Deutſchland iſt, der Punkt, wo die Anſchauung des inneren Lebens der Menſchen und der Natur ſich zu einem praktiſchen Syſteme geſtaltet, und aus dem Begreifen des Seins ſich das Geſetz des Sollens entwickelt. Damit hat der Socialismus eine ihm eigne Stelle in der Geſchichte der franzöſiſchen Philoſophie, als das Analogon der deutſchen Philoſophie des Rechts; zugleich aber als Beweis für die tiefe Verſchiedenheit der beiden Völker in der Aufgabe, die ſie für die Weltgeſchichte zu löſen haben. — Es kann uns nicht entgehen, daß dieſe Behauptung — denn als ſolche müſſen wir ſie hier hinſtellen — mancherlei Widerſpruch

erfahren wird; wir legen sie aber in die Hände derer nieder, die berufen sind, die Geschichte der Philosophie von dem Standpunkte der Volksthümlichkeit zu begreifen.

Dies ist nun der philosophische Standpunkt, der dem Socialismus zukommt. Es ist freilich gewiß, daß er, wenigstens nach der bisherigen Richtung des deutschen Gedankenlebens, wenig Interesse einflößen wird; aber wir möchten behaupten, daß, wenn etwas dazu im Stande ist, die Idee einer praktischen Wissenschaft des Reizes lebendig zu machen, kein Vorgänger darin weder so tief noch so umfassend uns anziehen wird, wie der Socialismus. —

Aus der angegebenen Grundidee desselben folgen nun noch zwei Consequenzen, die beide jeder socialistischen Theorie gemein sind. Die erste ist ein einfacher Schluß aus dem Begriff des persönlichen Wohlbefindens als letztem Ziel des menschlichen Lebens. Giebt es kein höheres als dieses, so sinkt jede Gestaltung des gemeinsamen Zusammenseins, mithin auch der Staat, diese Erscheinung der Einheit des menschlichen Geschlechts, zum bloßen Mittel herab; er hat keine Bestimmung an und für sich, sondern nur als Durchgangspunkt für den Einzelnen. Daraus entsteht das scheinbar widersprechende Verhältniß, daß der Socialismus, obgleich er ein System der Industrie enthält, und jedem Einzelnen die absolute, materielle Selbstständigkeit sichern will, dennoch gegen die Staatsform gänzlich gleichgültig ist, und zur Idee der Freiheit auf keinem Punkte hindurchbricht, so daß St. Simon's Schule zur absolutesten Herrschaft der geistlichen und wissenschaftlichen Gewalten, Fourier zu gar keiner bestimmten Anschauung vom Staat gelangt, und selbst der Communismus nicht irgend ein Staatsrecht als ein absolutes sucht, sondern nur dasjenige will, was dem Einzelnen am sichersten zu seinem Besitze verhilft. Wie sich dies im praktischen Leben darstellt, haben wir oben bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen Bourgeoisie und Peuple angedeutet. Es ergiebt sich aber aus dieser einseitigen Auffassung des Staats die Unmöglichkeit für den Socialismus, je das ganze Leben einer, zu einem festen Staate gewordenen Nation zu erfüllen. Die eine Hauptfrage der Gegenwart Frankreichs nach dem Verhältniß des Einzelnen zum allgemeinen Willen findet ihre Lösung in ihm nicht, und man kann eben so wenig durch ihn zu einer angemessenen Staatsform gelangen. Das ist der Grund, warum er in den gegenwärtig noch wesentlich politischen Bewegungen so geringe Bedeutung hat.

Vielleicht trug eben dieſe, theilweis ſehr entſchieden ausgeſprochene Oppoſition deſſelben gegen das rein politiſche Treiben der Parteien nicht wenig dazu bei, daß dieſe ihn in der öffentlichen Meinung ſo tief als möglich herunterſetzen. — Die zweite Conſequenz aller Zurückführung des Allgemeinen auf die Perſönlichkeit iſt ein zweites Mißverſtändniß des daſeienden Lebens — die gänzliche Unmöglichkeit, zu einem Begreifen der Nationalität zu gelangen; das Volk verſchwindet ihm, und zwiſchen dem Einzelnen und der ganzen Menſchheit ſteht kein verbindendes Mittelglied. Dieſes iſt unwahr, nicht blos der Geſchichte gegenüber, die ſich eben durch die Völker bildet, ſondern auch vor dem Volksbewußtſein, das nirgends entſchiedener iſt, als in Frankreich. Dürfen wir aber, in unſerer Philoſophie, ihm aus dieſem Mangel einen Vorwurf machen? Kennen wir in unſrer Rechts- und Staatswiſſenſchaft die Völker als die Baſis der verſchiedenen Geſtaltungen des Weltlebens? Machen wir nicht ſelbſt da, wo nur Ein Volk den Mittelpunkt der ganzen Geſchichte bildet, wie das griechiſche und römiſche, aus der Idee des Volkes die bloße Idee einer Zeit? Der abſtracte Gedanke, auf dem unſre Wiſſenſchaft ruht, iſt ſeinem Weſen nach nicht weniger einſeitig auf dieſem Gebiete, wie die abſtracte Perſönlichkeit; erſt dann, wenn wir uns zur Anſchauung der individuellen Völker erheben werden, können wir das ganze Leben der Menſchheit umfaſſen, und damit das ganze Bewußtſein des Einzelnen, der ſich in ſeinem Volke als Theil deſſelben zu fühlen vermag, in Anſpruch nehmen. —

Ehe wir nun aber zu den einzelnen Syſtemen übergehen, iſt es wohl nicht unnöthig, das Verhältniß des Socialismus zu zwei anderen Erſcheinungen des geiſtigen Lebens, die ihm in gewiſſer Weiſe analog ſcheinen, darzuſtellen. Es ſind dieſes die Volkswirthſchaftslehre, und die ganze Reihe der Utopieen und ſocialen Secten, die ihm voraufgehen. Wir halten aber den Unterſchied des modernen Socialismus von dem Einen ſowohl wie von dem Anderen für einen ſo weſentlichen, daß es uns überflüſſig ſcheint, genauer in Einzelnes einzugehen, wie es für die letzteren Louis Reybaud gethan hat; der kurze Umriß der charakteriſtiſchen Verſchiedenheiten wird leicht genügen, beiden gegenüber demſelben ſeine richtige Stellung anzuweiſen.

Wie im Reiche des Wiſſens, ſo iſt auch im Gebiete der materiellen Arbeit das Ende des vorigen Jahrhunderts die Zeit, wo aus der rein geſchichtlichen Geſtaltung des induſtriellen Lebens

der Gedanke zu seiner Bedeutung zu gelangen weiß, indem er das Erscheinende als Wissenschaft erfaßt und es zu einem systematischen Ganzen bildet. Aus dem Reichthum der Bemerkungen, die besonders die italienischen Oekonomisten gesammelt hatten, entwickelt sich der Begriff der erzeugenden und verzehrenden Kräfte, und in ihnen ist es bekanntlich Adam Smith, der zuerst mit Bestimmtheit das Gesetz erkannte, nach dem sie sich bewegen. Allein mit der Idee der industriellen Kraft und ihres Gesetzes ist auch der Kreis geschlossen, innerhalb dessen sich diese Volkswirthschaftslehre zu vollenden strebt. Es kommt dieselbe grade so wenig zum Begriff der Persönlichkeit, wie die Philosophie ihrer Zeit; von dem Einzelnen weiß sie, und will sie nur das wissen, was jene Gesetze in ihm, durch ihre eigne Kraft, wirken müssen. Sie legt daher nur das absolute Bedürfniß des Einzelnen zum Grunde, ohne in die Sphäre seiner Hoffnungen und Ansprüche hinüberzugreifen, und ohne zu der Idee der ganzen Bedeutung des Besitzes für denselben zu gelangen. Diese aber ist es, die auf der einen Seite die Classen bildet und trennt, auf der anderen den feindlichen Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Peuple hervorruft; kurz auf der die Gestalt der Gesellschaft ruht. Der Socialismus dagegen legt eben jene Idee der einzelnen Persönlichkeit zum Grunde, und stellt sich damit hin als die Wissenschaft der Gesellschaft. Er will mithin das individuelle Leben im Allgemeinen, jene das allgemeine Leben im Individuum begreifen und ordnen; es liegt zwischen beiden derselbe Unterschied, der zwischen Persönlichkeit und Begriff sich hinstellt. Aber darum ist der Socialismus auch unendlich reicher wie die Volkswirthschaftslehre; denn, alle Persönlichkeiten umfassend, erscheint die letztere in ihm nur als ein Theil seines Ganzen, und als abhängig von seinem Princip. In ihm ist die Volkswirthschaft nur das bloße Mittel, ihre Wissenschaft nur eine Bedingung, um jenes zu erreichen. Denn dieselbe hat an sich eben nur die Aufgabe, das daseiende Verhältniß von Besitz und Arbeit zu erkennen, selbst da, wo sie es in seinem tiefsten Leben, seinen Gesetzen, erfaßt; sie kann die künftige Bildung desselben wohl voraussagen, aber nicht selbst bestimmen, denn sie hat kein höchstes Grundprincip, das keinem andern untergeordnet wäre. Dieses aber stellt der Socialismus in der Idee der Bestimmung des Menschen auf, und damit setzt er sich über die Volkswirthschaftslehre, als das sie Be-

nutzende und Beherrschende; jene ist wesentlich begreifend, er ist gestaltend.

Es ist leicht, hiernach das wahre Verhältniß zwischen beiden zu erkennen; außerhalb unsrer Aufgabe liegt die Frage, ob die Wissenschaft der Volkswirthschaft wirklich einer Wissenschaft der Gesellschaft nachstehen und sich unterordnen müsse. Es wird sich dieses beantworten, wenn das Leben der Gesellschaft als ein selbstständiges einen eignen Platz in der Erforschung des Geschehenden sich erringen wird. —

Näher liegt indessen der moderne Socialismus der ganzen Reihe von Utopieen, die sich seit Plato's Republik gefolgt sind. Ihre Entwicklung erfordert ein eignes, doch mehr psychologisch merkwürdiges als bedeutendes Studium; denn sie sind fast alle mehr das Resultat einer menschenfreundlichen gutmeinenden Gesinnung, als eines ernsten, nach festen Principien suchenden Studiums. Es ist leicht, das drängende Bedürfniß des inneren Fortschrittes der Verhältnisse in Staat und Gesellschaft mit einem Gebilde zuzudecken, nach dessen innerer Wahrheit man nicht sehr zu fragen braucht, weil man seine Verwirklichung doch weder beginnen möchte, noch auch sie überhaupt für möglich hält, und es läßt sich schwerlich läugnen, daß die meisten Utopieen eben aus jenem Gefühle hervorgegangen sind. In allen herrscht ein stiller patriarchalischer Frieden; kein Anspruch wird erweckt, der nicht seine Befriedigung findet, keine Unruhe stört das errungene Glück, oder treibt einem größeren entgegen; die Ordnung der Gesellschaft ist so fest bestimmt, daß sie starr wird, und die Lebensgeschichte des Einzelnen hat keine anderen Perioden, als die des bekannten Gellertschen Liedes vom Greise. Dies sich Ergehen in einer weichen, warmen Welt, wo jede Existenz an den Pfahl ihrer friedlichen Tage festgebunden wird, ist unbestreitbar sehr unschuldig und zugleich sehr wirkungslos, allein dies breitgeschlagene Glück enthält doch nirgends einen einzigen wahren Gedanken, dem der Stempel ernster Forschung aufgedrückt wäre; ja die größere Zahl jener gutmüthigen Einfälle ist nur ein schwacher Reflex der platonischen Republik. Sie sind nicht aus dem wahren Bedürfniß ihrer Zeit hervorgegangen, und daher stehen sie ohne Ansprüche in ihr da, wie sie ohne Einfluß auf Staat und Gesellschaft bleiben. Zu diesen Erscheinungen rechnen wir die „Utopia“ von Thomas Morus, die „Civitas Solis“ von dem Calabresen Campanella, und die „Monarchia Messiae“ von

demſelben; die „Oceana“ von Harrington und die berühmten „Nova Atlantis“ von Bacon; unter den Utopieen des vorigen Jahrhunderts iſt beſonders die „Salente“ und die „Voyage dans l'Isle des Plaisirs“ von Fenelon zu erwähnen. Es iſt nicht zu läugnen, daß ſich in dieſen Schriften manche von den Ideen wiederfinden, die der Socialismus aufgefaßt und entwickelt hat; ſo enthält z. B. die Civitas Solis von Campanella viele Grundzüge der Anſchauungen, die ſich in der Schule St. Simons zu einer Theorie der Geſellſchaft ausbildeten. Allein es iſt auf keine Weiſe an eine Benutzung derſelben von Seiten der Socialiſten zu denken; es exiſtirt nirgends die geringſte Spur, daß St. Simon oder Fourier jene Schriften auch nur gekannt hätten. Sie ſtehen im Gegentheil vollkommen ſelbſtſtändig da. Denn das Gebiet, für welches der Socialismus Veränderung nach ſeinen Grundſätzen will, iſt ein wirkliches und gegenwärtiges, das der Induſtrie, und das Verhältniß zwiſchen Beſitzern und Nichtbeſitzern. Hier gilt es, nicht bei bloßen Wünſchen und Hoffnungen ſtehen zu bleiben, ſondern mit dem Gegebenen ſelbſt und mit den Geſetzen, die es bilden und verändern, ſich zu meſſen, damit man von dem, was man als zu Erreichendes hinſtellt, nicht bloß wünſchen möge, daß es ſein könne, ſondern beweiſe, daß es werden muß. Auf der anderen Seite hat der Socialismus ein beſtimmtes Princip als letzte Baſis, wo in den Utopieen ein vages Gefühl oder ein frommer Wunſch erſcheint; jener erlaubt nicht bloß, ſondern will ſogar, daß man ſeinen ganzen Inhalt an ſeinem Grundgedanken prüfen möge, während dieſe kein anderes Reſultat hinterlaſſen, als die unbeſtimmte Erwartung einer glücklicheren Zeit. Dennoch ſind die Utopieen dem Socialismus verwandt; aber dieſe Verwandtſchaft ruht nur auf Einem Punkte, demjenigen, der ſie gemeinſchaftlich von der Rechtsphiloſophie ſcheidet; beide haben nämlich zum Ausgangspunkte nicht den Staat und ſeine Form, ſondern die Geſellſchaft und ihr Glück. Aber während jene ein Gebilde der Phantäſie hinſtellen, will dieſer die Gegenwart des geſellſchaftlichen Lebens nach ſeiner Grundidee geſtalten.

Dieſe Grundidee nun, die gleiche Berechtigung des Einzelnen zum Beſitz und durch ihn zum Genuß, iſt es, die den Socialismus mitten in das heutige Leben des franzöſiſchen Volks hinſtellt, und die ihm nothwendig einen wenn auch nur geringen Einfluß ſichern wird. Sie iſt es aber auch, die die beiden ſonſt

so sehr verschiedenen Theorien St. Simons und Fouriers verbindet, obwohl sie weder directe gegenseitige Bedeutung für einander gehabt, noch auch wechselsweise sich anerkannt haben. Das Studium der Gesellschaft ist in Frankreich noch zu jung, um nicht in der Einseitigkeit verschiedener Schulen befangen zu sein, oder vielmehr noch der Schulen zu bedürfen, um an und in ihnen sich aufrecht zu halten. Wir aber mögen unbedenklich das Wort Socialismus für alle zugleich gebrauchen, denn sie sind entschieden nur aus dem Einen Stamme jener Idee entsprossen, wenn sie auch verschiedene Wege betreten, und selbst sich anfeinden und verkennen, nicht das erste Beispiel des Hasses der nächsten Geschwister. Selbst aber dem, der das Zutreffende unsrer Auffassung läugnet, wird jene Bezeichnung wenn auch nicht wahr, so doch bequem erscheinen; und so mögen wir denn von ihm aus zu den einzelnen Socialisten übergehen.

II.

Saint-Simon und die Saint-Simonisten.

I. Saint-Simon.

Erste Lebensepoche. — Bis 1797.

„Stehen Sie auf, Herr Graf, denn Sie haben große Dinge zu vollbringen." Mit diesen Worten ließ sich in seinem siebenzehnten Jahre der junge Graf Claude Henri de Saint-Simon wecken. Und in der That, wenigen in Frankreich schien eine durch äußre Stellung und inneren Drang des Vorwärtsstrebens mehr begünstigte Zukunft bestimmt zu sein. Geboren zu Paris den 17. October 1760, leitete er seinen Ursprung von Karl dem Großen her als Nachkömmling der Grafen von Vermandois, die direct von ihm abstammen. Sein Vater war der Graf von Saint-Simon, der Sohn des berühmten Herzogs Saint-Simon, der am glänzenden Hofe Ludwigs XIV. eine so bedeutende Rolle spielte, und dessen Memoiren noch gegenwärtig eine eben so umfassende als interessante Quelle der französischen Geschichte seiner Zeit bilden. Der Enkel desselben war einziger Erbe eines großen Namens und eines nicht minder bedeutenden Vermögens. Der Titel eines Herzogs, eines Pairs von Frankreich und Granden von Spanien waren ihm bestimmt, so wie ein jährliches Einkommen von fünfhundert tausend Franken. Die besten Lehrer Frank-

reichs wurden ihm gegeben, unter ihnen d'Alembert, dessen tiefe philosophische Richtung in dem Geiste des lebendigen Knaben eine unauslöschliche Liebe für höhere Wissenschaft zurückließ. Nichts ward versäumt, ihn zu bilden, und nichts fehlte ihm, um diese Bildung geltend zu machen. So trat er in seinem siebenzehnten Jahre ein in das öffentliche Leben. Manche Erwartungen hatte er rege gemacht; hinter keiner gedachte er zurückzubleiben.

Zuerst trat er in den militärischen Dienst, nach der Sitte jener Zeit, und ging mit Bouillé nach Amerika, um unter Washington für die Freiheit der neuen Welt zu fechten. In diesem Kriege, dessen Bedeutung er übrigens wohl begriff, ward es ihm zuerst klar, daß sein innerer Beruf ein anderes Ziel suche, als kriegerischen Ruhm. „Der Krieg als solcher", sagt er, „interessirte mich nicht, nur der Zweck dieses Krieges ergriff mich lebendig, und ließ mich ohne Widerwillen seine Arbeit ertragen. — Mein Beruf aber war es nicht, Soldat zu sein; ich fühlte mich zu einer sehr verschiedenen, ja ich darf sagen grade entgegengesetzten Weise der Thätigkeit hingezogen. Den Gang des menschlichen Geistes zu begreifen, um alsdann für die Vervollkommnung der Civilisation zu arbeiten, das war der Zweck, den ich mir vorsetzte."*) Er verließ den Dienst schon 1779, und kehrte 1783 zurück nach Frankreich, nachdem er vergeblich versucht, den Vicekönig von Mexico für einen großen Canalbau zur Verbindung der beiden Weltmeere zu interessiren. Sein Plan ward nur kühl aufgenommen, und Saint-Simon damit das europäische Continent als die Heimath seiner Arbeiten angewiesen.

Zurückgekehrt in sein Vaterland, ward er schon in seinem drei und zwanzigsten Jahre zum Oberst befördert. Dennoch sagte ihm das Leben in der Garnison nicht zu, und er gab die Zukunft, die er mühelos auf diesem Wege gefunden hätte, vor der auf, die er sich selber zu schaffen hoffte. Noch hatte aber dieselbe in ihm keine bestimmte Gestalt gewonnen; nur drängte es ihn, großartige Unternehmungen zu suchen. Er reiste 1785 nach Holland, um eine vereinigte französisch-holländische Expedition gegen die englischen Colonieen in Indien zu entwerfen; sein Vorschlag fand Beifall. Bouillé sollte Befehlshaber sein, St. Simon erhielt eine bedeutende Stelle; da zerfiel das Unternehmen

*) Die Citate sind, wenn wir nicht besonders die Schrift anführen, aus den „Fragments de l'histoire de sa vie écrite par lui même" vor den Oeuvres de Saint-Simon publiés par Olinde Rodrigues. Paris 1841.

durch die Ungeschicklichkeit des französischen Gesandten in Holland, und St. Simon ward aufs neue gezwungen, ein anderes Feld seiner Thätigkeit zu suchen.

Er säumte nicht. 1786 nach Frankreich zurückgekehrt, ging er schon im folgenden Jahre nach Spanien, um dem Gouvernement einen Plan zur Vollendung eines Canals von Madrid bis zum Meere vorzulegen. Man erkannte die Richtigkeit seiner Ansichten, und wollte mit Ernst beginnen, als die französische Revolution ausbrach, und die gewaltige Erschütterung Europa's jede andre kräftige Anstrengung der Nationen und Staaten verschlang. Auch dieser Plan ward vergessen.

Doch war dies weder der einzige noch der härteste Schlag, mit dem ihn die Revolution traf. In die vordersten Reihen des alten Adels gestellt, konnte er dem trüben Schicksale desselben auf keine Weise entgehen. Sein ganzes selbst für jene Zeit des Reichthums unter den ersten Familien großes Vermögen ging verloren; seine Titel, seine Stellung und seine Zukunft stürzten mit dem ancien regime zusammen. Dennoch vermochte er schon damals, ohne Klage wie ohne Vorurtheil das Geschehene aufzufassen. „Die Revolution hatte begonnen, als ich nach Frankreich zurückkehrte; ich wollte keinen Theil an ihr nehmen, weil ich auf der einen Seite die Ueberzeugung hatte, daß das ancien regime nicht aufrecht erhalten werden konnte, auf der andern aber von der destructiven Tendenz mich zurückgestoßen fühlte." So wandte er sich der Seite zu, nach der ihn Liebe und Bedürfniß hinzogen. Er begann finanzielle Speculationen zu versuchen, und sein unternehmender Sinn, reich an Plänen für Andere, so lange er in ihnen nichts weiter gesucht hatte, als einen Gegenstand seiner Arbeitslust, verließ ihn nicht, als es galt, für sich selber mit der eignen Thätigkeit zu sorgen. Der Verkauf der Nationalgüter war damals schwierig zu bewerkstelligen, aber gewinnreich für den, den Glück und Muth begünstigten. Saint-Simon wandte sich diesem Geschäft zu, und füllte damit sieben Jahre seines Lebens aus, von 1790 bis 1797; wir dürfen ihm glauben, wenn er behauptet: „ich würde reich sein, wenn meine wissenschaftlichen Arbeiten mich nicht die pecuniären Interessen hätten vergessen lassen." Scheinbar ganz seinem Geschäfte hingegeben, begleitet ihn dennoch der Gedanke an ein höheres Ziel auf jedem Schritte. Er arbeitet, um den Reichthum zum zweiten Mal zu erwerben, den die Revolution ihm genommen; aber nicht um

des Reichthums willen. Er wünscht das Vermögen, „aber ich wünschte es nur als Mittel. Ein großes industrielles Etablissement zu organisiren, eine wissenschaftliche Schule für die Bildung zu gründen, mit einem Wort, beizutragen zum Fortschritte der Wissenschaft und zur Verbesserung des Looses der Menschheit; das waren die wahrhaften Aufgaben meines Ehrgeizes," sagt er von sich; und möge man über seine Theorien urtheilen wie man wolle, so ist sein Leben selbst der Beweis, daß er hierin wenigstens weder seinen Muth noch seine Aufrichtigkeit überschätzt hat. So kommen ihm mitten unter der Einförmigkeit seiner commerziellen Aufgaben die beiden Gewalten zum Bewußtsein, die sein Leben bestimmen, und ihm eine schwere, aber inhaltreiche Laufbahn da zu bereiten begannen, wo andre mit dem Ziel ihres Lebens abgeschlossen, und den Kreis gezeichnet haben, den sie erfüllen mögen oder müssen. Denn jene ernste wissenschaftliche Richtung und der glühende Durst nach Ruhm ließen ihm bei seinem rein materiellen Geschäfte keine Ruhe; beiden zugleich konnte er nicht entsprechen. Es galt eine kühne Entscheidung, das Eine oder das Andre für immer aufzugeben; und derselben Kraft, die die Frage in ihm geweckt, ward ein leichter Sieg. Er vertauschte das gewinnreiche Comptoir für das ruhige Zimmer des philosophischen Forschers, und von jetzt an erst beginnt der Theil seines Lebens, der nicht mehr ihm allein angehört.

Seit 1790 war er in dem Verkaufe von Nationalgütern mit dem Grafen von Redern*) associirt gewesen. Als dieser auf seine weitaussehenden Pläne zur Errichtung großer industrieller Unternehmungen nicht eingehen wollte, trennte er sich von ihm, und das gemeinschaftliche Vermögen ward getheilt. St.-Simon erhielt als seinen Antheil 144,000 Fr. Er beklagt sich bitter über seinen Associé, und behauptet, daß ihm nicht genug geschehen sei; Reybaud sagt, der Rest sei verloren gegangen. Jedenfalls ward die Trennung vollzogen, und St.-Simon schied für immer aus dem Handelsstande, der ihm zu praktisch, oder dem er zu theoretisch geworden.

Zweite Lebensepoche. — Bis 1802.

Dem eignen innern Drange frei gegenüber gestellt, an der Schwelle der eigentlichen Arbeiten seines Lebens, steht er jetzt da;

*) Warnkönig nennt ihn, wohl nur aus Irrthum, einen Grafen von Nadern. (Mittermaier Krit. Zeitschr. IV. Bd. Nr. III. Die Rechtsphilosophie in Frankreich.)

die wechselnden Ereigniſſe haben ihm noch keine Zeit gelaſſen, ſich über ſich ſelber ganz klar zu werden; jetzt aber gilt es zu wiſſen, was er will, und von der feſten Beſtimmung dieſer Aufgabe hängt ihre Erreichung ab. Er iſt nicht mehr jung, den vierzigen nahe; ſoll er ein Neues noch anſtreben, ſo muß es vor Allem klar vor ihm liegen, denn zum Suchen hat er keine Zeit mehr übrig.

„Sobald ich mit dem Grafen von Redern gebrochen hatte," ſagt er, „faßte ich den Plan, der menſchlichen Erkenntniß eine neue Bahn zu brechen, die phyſico-politiſche Bahn. Ich faßte den Plan, die Wiſſenſchaft einen allgemeinen Schritt thun zu laſſen, und der franzöſiſchen Schule die Initiative zu geben."

Und welches iſt nun dieſe phyſico-politiſche Wiſſenſchaft, die er als eine neue und allgemeine erdenken will? Allgemeiner, unbeſtimmter, ja hoffnungsloſer läßt ſich kaum eine Sphäre hinzeichnen für die Arbeit des Denkens. Wo iſt hier der Punkt des Beginnens? Welcher Zweifel iſt es in der ſchon durcharbeiteten Sphäre des Wiſſens, den er zu löſen den Beruf fühlte? Er wußte es nicht; planlos ſtürzt er ſich in die Unendlichkeit der Wiſſenſchaften hinein, fremde Führung verſchmähend, die eigne nicht beſitzend. Und dafür, für dieſe geſtaltloſe Leere des unbeſtimmten Anderswollens konnte ein beſonnener Mann alles ſchon Erworbene aufgeben, und die nahe Erreichung größerer Güter verſchmähen?

Dennoch wird man nicht verurtheilen wollen, was man nicht unterlaſſen kann. Saint-Simon gehört zu denen, die das Glück haben, zweimal eine Zeit der Jugend zu durchleben; wer aber möchte einen ſolchen Reichthum nicht eher beneiden als anklagen? Und vollends wenn man wie St.-Simon, obwohl die Zukunft des Gedankens noch dunkel in der Ferne verſchwindet, doch mit Klarheit ſeinen gegenwärtigen Standpunkt überſchaut. „Ich hatte große Schwierigkeiten zu überwinden, ſchreibt er. Schon hatte mein Kopf von ſeiner Empfänglichkeit verloren; ich war nicht mehr jung. Aber auf der anderen Seite genoß ich eines großen Vortheils: lange Reiſen, der Umgang mit fähigen Leuten die ich geſucht und gefunden; eine erſte Erziehung, von d'Alembert geleitet, eine Erziehung, die ein ſo enges metaphyſiſches Netz über mich ausgeſpannt hatte, daß keine wichtige Thatſache ihm entſchlüpfte, u. ſ. w." So beſaß er neben dem Bewußtſein ſeiner ſchwierigen Aufgabe den Glauben an ſeine eigne Kraft;

und das ist die Gewalt desselben, daß er uns, wenn er nur zugleich wahr und lebendig ist, unbewußt auf den Weg führt, den der innere Beruf von uns fordert. Freilich, was jene physico-politische Wissenschaft eigentlich sei, vermochte er nicht zu sagen. Er suchte, ohne selbst den Ort zu wissen, wo er zu suchen habe, aber in der Ueberzeugung, daß in dem Alten und Bekannten ein geheimer Schatz verborgen läge, den er nur zu heben brauche, um den Urreichthum des Wissens zu besitzen. Dieses Suchen, diese Resultatlosigkeit mitten in angestrengter Arbeit ist der Charakter dieser ersten wissenschaftlichen Periode seines Lebens. Es ist eine zweite Erziehung, die er durchmacht, in der er selber zugleich Zögling und Führer ist. „Ich mußte beginnen, schreibt er, mit dem Studium der physischen Wissenschaften, um ihren gegenwärtigen Standpunkt zu bestimmen, und mich von dem Gange zu überzeugen, in welchem ihre Entdeckungen gemacht waren.“ Diese Studien begann er von vorne an, und mit Besonnenheit, wenn gleich zum Theil auf einem mehr materiellen als wissenschaftlichen Wege. Er miethete eine Wohnung der polytechnischen Schule gegenüber, und machte Bekanntschaft mit den Lehrern derselben, indem er zugleich ihre Vorlesungen besuchte; 1801 zog er in die Nähe der Mediciniſchen Facultät, und trat mit den Physiologen in Verhältniß; drei Jahre lang arbeitete er auf diesen Feldern, den großen Herrn im Schüler zeigend, indem er die Professoren an sich zog, anstatt zu ihnen zu gehen. „Gute Tafel, guter Wein, viel Dienstwilligkeit für die Professoren, denen meine Börse offen stand, verschafften mir alle Erleichterung, die ich wünschen konnte.“ So studirte er nicht ohne Kosten, aber auch nicht ohne Vortheil, zuerst die Mathematik und die Wissenschaften der Naturlehre, dann die der organischen Welt, um festen Fuß auf diesen Gebieten zu fassen.

Allein ein zweiter großer Theil war mit diesen Arbeiten noch nicht erschöpft. Es mangelte ihm die Bekanntschaft der beiden Nachbarvölker, und die Kenntniß des Zustandes der Wissenschaft in denselben. Der Frieden von Amiens machte es ihm möglich, England zu besuchen. Er ging über den Canal, um zu sehen, „ob die Engländer sich damit beschäftigten, die Bahn zu öffnen, die er zu betreten unternommen hatte. Ich brachte, fährt er fort, von diesem Lande die Gewißheit mit, daß seine Einwohner ihre wissenschaftlichen Arbeiten nicht dem physico-politischen Ziele zuwendeten, und daß sie keine neue Grundidee

verfolgten." Nicht viel beſſer geht es dem zweiten Lande, das er beſucht. Kurze Zeit nachher ging er nach Genf, und durcheilte einen Theil Deutſchlands. Der deutſche Geiſt weht den noch in ſich ſelber unvollendeten Socialiſten von ferne an, und obwohl wir keine beſtimmte Spur finden von dem Eindruck, den die deutſche Philoſophie in ſeiner Weltanſchauung zurückgelaſſen, ſo fühlte er dennoch, daß jenſeits der franzöſiſchen Gränzen ſich ein Leben rege, dem eine große Zukunft bevorſteht. „Ich brachte aus dieſem Lande die Ueberzeugung mit, daß die allgemeine Wiſſenſchaft hier noch in der Kindheit ſtehe, weil ſie auf myſtiſche Principien gegründet iſt. Die science generale iſt noch in der Kindheit in Deutſchland, aber ſie wird gewiß in kurzer Zeit große Fortſchritte in demſelben machen, weil dieſe große Nation leidenſchaftlich ſich dieſer wiſſenſchaftlichen Richtung zuwendet. Noch hat ſie nicht den rechten Weg gefunden, aber ſie wird ihn finden, und dann mächtig vorwärts ſchreiten." — Man hadre nicht mit Saint-Simon, daß er das deutſche Leben in ſeinem innerſten Kern nur ahnt, nicht verſteht, und die philoſophiſchen Principien myſtiſche Anſchauungen nennt. Gehört doch die ganze Kraft unſres eignen Geiſtes dazu, in der Tiefe, zu welcher wir hinabgeſtiegen ſind, uns nicht ſelber an Myſticismus und bodenloſe Phantaſieen zu verlieren! Saint-Simon iſt im Gegentheil der einzige Franzoſe, der es wagt, neben dem Glanze ſeiner eignen Nation die Bedeutung der deutſchen nicht zu überſehen. Und wenn es klar iſt, daß er ſich ſelber noch nicht begriffen, wie mag man fordern, daß er ein ganzes Volk, und ein ſolches, begreife?

Bald kehrte er von ſeinen Reiſen zurück, um nun auf immer ſeinen Wohnſitz in Frankreich aufzuſchlagen. Er hatte jetzt mit raſchem Schritt faſt alle Sphären praktiſch durchlebt, in denen ſich das menſchliche Leben bewegt. Ererbter Reichthum und der Glanz eines großen Namens, Umgang mit den Gelehrten, Bekanntſchaft mit dem Leben der Höfe, eigne commerzielle Thätigkeit, Beſuch der Länder zweier Welttheile, ja ſelbſt das Handwerk des Krieges reihen ſich nach einander zum Ganzen ſeiner Lebensgeſchichte zuſammen. Dennoch gab es für ihn noch unbekannte Felder, und der dunkle Gedanke ſeiner science generale trieb ihn, auch dieſe zu betreten. Es blieb ihm noch die Ehe und das Leben der blos auf Vergnügen ſinnenden großen Welt übrig. In beide ſtürzte er ſich zugleich hinein; was er hier dachte und wollte, läßt ſich nicht treffender als mit ſeinen eignen Worten

wiedergeben. Er verheirathete sich 1801 mit einem Fräulein von Champgrand. „Ich habe die Ehe benutzt als ein Mittel um die Gelehrten zu studiren, was mir für die Ausführung meiner Unternehmung nothwendig schien. Denn um die Organisation des wissenschaftlichen Systems zu verbessern, ist es nicht genug, den Standpunkt des menschlichen Wissens zu kennen; man muß gleichfalls die Wirkung erfassen, die die Ausbildung in der Wissenschaft auf die hervorbringt, die sich ihr hingeben; man muß den Einfluß schätzen könenn, den diese Beschäftigung auf ihre Leidenschaften, ihren Geist, das Ganze ihrer Moral und ihrer einzelnen Theile hervorbringt," sagt er. Die Zeit seiner Ehe war zugleich die Zeit, in der er sich allen Vergnügungen hingab. Bälle, Gesellschaften, offne Tafel füllten die Tage aus, die dieser kurze Zeitraum umfaßt. Zwölf Monate lang machte er sein Haus zum Mittelpunkt aller Vergnügungen, und diese mangeln in Paris keinem, der sie zu suchen Lust, und ihre Kosten zu ertragen das Vermögen hat. Was er in diesem, von ihm selber hervorgerufenen Strudel wollte und that, charakterisirt Louis Reybaud eben so richtig als schön. „Ruhig in der Mitte dieses Geräusches, Andere beurtheilend ohne beurtheilt zu werden, Gastronom, Weltmann, Verschwender, aber mehr durch System als Neigung, lebte Saint-Simon in Einem Jahre funfzig Jahre; er stürzte sich in das Leben, anstatt hinein zu schreiten, um vor der Zeit die Weisheit des Greises zu erlangen; er gebrauchte und mißbrauchte Alles, um einst Alles in seine Berechnungen aufnehmen zu können; er impfte sich die Krankheiten des Jahrhunderts ein, um später ihre ganze Physiologie bestimmen zu können. Es war ein vollkommen experimentales Leben; es von dem gewöhnlichen Gesichtspunkte aus beurtheilen zu wollen, wäre Thorheit gewesen." — Daß Saint-Simon wirklich auf einem Standpunkt stand, auf dem er auch durch das ungeregeltste Leben nicht mehr verloren gehen konnte, davon zeugen seine eignen Worte. „Wenn ich einen Menschen sehe, der nicht auf der Bahn der allgemeinen Wissenschaft hingestellt ist, und dennoch Spielhäuser und die Orte der Verschwendung besucht und Personen von anerkannt immoralischem Charakter nicht vermeidet, so werde ich sagen: dieser Mensch richtet sich zu Grunde; er ist nicht zur glücklichen Stunde geboren. — Aber wenn dieser Mensch der Richtung der theoretischen Philosophie lebt, wenn es das Ziel seiner Untersuchungen ist, die Scheidelinie, welche die Handlungen

trennt und ſie in gute und ſchlechte abtheilt, zu berichtigen, wenn er ſich Mühe giebt, die Mittel zu finden zur Heilung der Krankheiten der menſchlichen Erkenntniß, welche uns verleiten, Wege einzuſchlagen, die uns vom Glücke entfernen, ſo werde ich ſagen: dieſer Menſch durchläuft die Bahn des Laſters in einer Richtung, die ihn zur höchſten Tugend führen muß.“ — Es iſt klar, daß dieſer Menſch kein anderer iſt als Saint-Simon ſelbſt, und dieſe Anſpielung müſſen wir ihm ſchon vergeben. Allein jene Zeit, die dieſem gefahrvollen Wege zur höchſten Tugend gewidmet war, ſchließt ſich ſchnell ab; nach zwölf Monaten ſieht er ſich gezwungen, einzuhalten. Und jetzt haben wir wohl ein Recht nach einem Reſultat uns umzuſehen; ja Saint-Simon muß es von ſich ſelber fordern. Denn in dieſem letzten Theil ſeiner experimentalen Lebensepoche hat er ſich vollſtändig materiell ruinirt; der Reſt der Summe, die er aus ſeiner Verbindung mit dem Grafen von Redern gezogen, war verbraucht, ſeine Hoffnung auf eine paſſende Anſtellung in der wiſſenſchaftlichen Welt nicht realiſirt, und ſeine ganze Zukunft hing daher von der Klarheit und dem Werthe des innerlich Erworbenen ab. Er fühlte dies, und verſuchte den Reichthum ſeiner Erlebniſſe und Bemerkungen zum erſten Male in einem gemeinſchaftlichen ſyſtematiſchen Geſichtspunkte zuſammen zu faſſen. In ſeinem zwei und vierzigſten Jahre gab er ſeine erſte Schrift heraus, die „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains.“ Sie ſind zwar zu bizarr, als daß ſie im wiſſenſchaftlichen Publikum irgend eine Wirkung oder auch nur einen Kreis von Leſern hätten finden können; aber ſie ſind es doch, wo er zum erſten Male, wenn auch nur von ferne zeigt, was ihm eigentlich unter ſeiner „phyſico-politiſchen Richtung“ oder ſeiner „allgemeinen Wiſſenſchaft“ vorgeſchwebt hat. Es iſt kein philoſophiſches Syſtem, kein neues Princip im Gebiet des Staatsrechts, ſondern es iſt nichts anderes, als die Idee, die Zuſtände der Geſellſchaft wiſſenſchaftlich zu erfaſſen, und ihre Verhältniſſe nach abſoluten Grundſätzen zu ordnen. Noch iſt alles phantaſtiſch, bodenlos, und von der Wirklichkeit zu entfernt, um ſchon jetzt auch nur als ein Beginn der wahren ſocialen Wiſſenſchaft dazuſtehen; aber es iſt doch der Anfang des Anfangs, die entſchiedene Richtung, beſtimmt gewonnen. Schon hier will er eine neue Geſtaltung der menſchlichen Geſellſchaft, gegründet auf die drei großen Claſſen der Menſchen. Die erſte iſt

die der Weisen, zu denen die Künstler gehören, und alle, welche liberale Ideen haben. „Auf dem Banner der zweiten", fährt er fort, „ist geschrieben keine Neuerung; alle Besitzer, die nicht in die erste hineintreten, schließen sich an die zweite. Die dritte, die sich bei dem Worte Gleichheit versammelt, bildet die größere Masse der Menschheit *)." Diesen drei Classen sucht er nun in jenen Briefen klar zu machen, daß die Weisen zur Herrschaft bestimmt sind und daß man daher sie in den Stand setzen müsse, sich dem ernsten Studium ohne Sorgen zu überlassen. Dazu schlägt er, gleich im Beginn des ersten Briefes, ein eigenthümliches Mittel vor. „Eröffnet eine Subscription vor dem Grabe Newtons; unterschreibt alle ohne Ausnahme die Summe, welche ihr wollt. Jeder Subscribent ernenne drei Mathematiker, drei Physiker, drei Chemiker, drei Physiologen, drei Literaten, drei Maler, drei Musiker. Erneuert alle Jahr die Subscription sowohl wie die Ernennung. — Theilt den Ertrag der Unterschriften unter den drei Mathematikern, den drei Physikern ꝛc., welche die meisten Stimmen erhalten haben. — Die Männer von Genie werden alsdann einer Belohnung genießen, die ihrer und eurer würdig ist. — Ihr aber werdet durch diese Maaßregel denen, die für den Fortschritt eurer Erkenntniß arbeiten, Anführer geben." Das ist der eigentliche Grundgedanke dieser ersten Schrift, der er die Formel für die Organisation der Gesellschaft hinzufügt: „die geistige Gewalt in den Händen der Weisen; die zeitliche Gewalt in den Händen der Besitzer; die Gewalt, diejenigen zu ernennen, die die Obliegenheiten der großen Leiter der Menschheit zu erfüllen berufen sind, in den Händen Aller; als Belohnung den Regierenden die Achtung;" aber dieses Resultat wäre doch zu ärmlich, um eines irgendwie bedeutenden Mannes würdig zu erscheinen. Am Ende des zweiten Briefes springt er daher plötzlich über jene, am Ende doch untergeordneten Fragen und Verhältnisse hinweg, und reißt in einem eignen Abschnitt, der ohne Zusammenhang dasteht, unerwartet den Schleier vor den Gestalten hinweg, die sich tief in seinem Innern bewegen. Er hebt an: „Ist es eine Erscheinung? Ist es nur ein Traum? Ich weiß es nicht; aber ich bin gewiß die Gefühle erfahren zu haben, von denen ich euch Rechenschaft ablegen will." Und jetzt fährt er fort mit der Aufzeichnung einer

*) Lettres d'un habitant de Genève p. 22. (Oeuvres de St.-S. par O. Rodrigues. 1841.

Weltordnung, die ihm in der Nacht offenbart worden, und deren Grundgedanken in den Anfangsworten enthalten ist. Eine Stimme redet: „Rom wird auf den Anspruch verzichten die Hauptstadt meiner Kirche zu sein; der Pabst, die Cardinäle, die Bischöfe, die Priester werden aufhören in meinem Namen zu reden. — — Alle, die neue Religionen eingeführt haben, hatten die Macht dazu von mir erhalten, aber sie haben die Anweisungen, die ich ihnen gegeben, nicht gut verstanden. — Vernimm, daß ich Newton zu meiner Seite gesetzt und daß ich ihm die Leitung der Erkenntniß und den Befehl über die Bewohner aller Planeten anvertraut habe. — Er wird die Menschheit in vier Abtheilungen theilen, die sich die Englische, Französische, Deutsche und Italienische nennen werden. Jeder Mensch — wird für den höchsten Rath Newtons und für den seiner Abtheilung unterschreiben. Die Frauen werden zugelassen werden zur Unterschrift; sie werden selbst ernannt werden können*)." In diesem Tone geht die Rede der Stimme fort. Man sieht, trotz der mancherlei Thorheiten, die er nicht verdeckt, daß hier mit unmittelbarer Kraft sich plötzlich seinem Bewußtsein eine ganz neue Welt erschließt; wohl sind noch alle die Gestalten, die sie enthält, unförmlich, und ihre Ordnungen weder klar noch tief, aber er hat für seine Studien jetzt den höchsten Ausgangspunkt gefunden, und die vage Idee der science generale, die er unaufhörlich und selbst in das Maaßlose hinein verfolgt, hat hier ihre letzte Aufgabe zum erstenmale erreicht, wenn auch nicht gelöst. Er steht vor der Idee einer neuen Religion, die die Ordnerin des Weltlebens sein soll; in ihr finden sich alle Spuren seiner späteren Ansicht und selbst der seiner Schule im Keime wieder, und selbst der erste Gedanke einer Emancipation der Frauen, der später eins der Hauptthemata seiner Nachfolger ward, ist in ihr enthalten; es ist dies um so merkwürdiger, als in allen folgenden Schriften Saint-Simons diese Berufung der Frauen nicht wieder vorkommt**). Jene Religion aber, die zugleich die letzte Wahrheit der socialen Verhältnisse enthält, ist ihm gradezu eine offenbarte, der er zum Propheten bestimmt ward. „Gott ist es, ruft er im Anfange des dritten Briefes

*) Lettres etc. p. 48 — 62.

**) Olinde Rodrigues hat deshalb auch grade diese Stelle in seiner Ausgabe hervorgehoben; er bedurfte in den Schriften seines Lehrers einer Bestätigung seiner Theorie von der Emancipation der Frauen, und diese läßt sich nur hier finden.

aus, der zu mir geredet hat. Hätte ein Mensch eine Religion aufstellen können, die erhabener ist als alle, die bestanden haben?" Damit ist die Zeit des suchenden Umherfahrens im äußeren Leben vorbei, und das Ziel in der Entwicklung des inneren ihm gegeben. Seine zweite Lebensepoche hat sich ihm vollendet, und sein Beruf ist von jetzt an ihm ein unabweisbarer, ja ein göttlich bestimmter. Zugleich aber tritt die Veränderung in seinen äußeren Verhältnissen ein, die ihm die letzte und bitterste Erfahrung in der Gesellschaft, die der vollkommensten Armuth und des Vergessenseins bereitete. Diese härteste Probe seines Glaubens war noch übrig; sie bildet den äußern Charakter seiner dritten Lebensepoche.

Jetzt aber, wo Saint-Simon wirklich der höheren socialen Wissenschaft sich entschieden hingiebt, und nach einem Platz in derselben strebt, den er theuer genug erkauft hat, müssen wir zum richtigen Verständniß dieses jedenfalls höchst merkwürdigen Mannes eine ihm eigenthümliche Bedeutung seiner inneren Entwicklung herausheben. Saint-Simon ist eben dadurch vorzüglich beachtungswerth, daß sich in ihm die Hauptfragen seiner Zeit nicht bloß im Allgemeinen wiederspiegeln, sondern selbst in ihren einzelnen Stufen eine eigne und bestimmte Gestalt in seiner Anschauung hervorrufen. Er unterscheidet sich dadurch wesentlich von Fourier, der von vorne herein sein absolutes Princip sucht und aufstellt, unbekümmert um das, was außer ihm sich bewegt, sein System aufbaut, und von ihm aus tadelnd und drohend das Gegenwärtige beschaut. Saint-Simon dagegen, bekannt und bewandert in allen Gestaltungen der gesellschaftlichen Welt, trägt unbewußt den Typus seiner Zeit mit sich, und wir finden genau den Punkt, den jene erreicht hat, in der Bildung ihres ersten Socialisten mit allen ihren Zweifeln, Unklarheiten und fernen Hoffnungen wieder. Auch in dieser Beziehung sind jene Genfer Briefe eine für die Geschichte nicht ganz bedeutungslose Erscheinung. Wir haben in dem ersten Theile gezeigt, wie nach der Schreckensherrschaft und dem sie befestigenden Princip der abstracten Gleichheit der Besitz wieder in seine Rechte einzutreten sucht, und allmählig die Scheidung von Besitzenden und Nichtbesitzenden die Stellung einnimmt, von der aus sie die ganze Geschichte der Gesellschaft des französischen Volkes beherrschen wird. Aber eben in den Jahren, die diese zweite Lebensepoche des ersten Socialisten umfaßt, schlummert sie noch unentschieden auf dem Grunde

der damaligen Zustände. Es galt vor allem den Besitz überhaupt nur erst zu befestigen; noch ist die Industrie nicht das Feld, in dem er sich so recht ausbreitet; es ist die Zeit der Kindheit für die beiden Classen, die die Gegenwart Frankreichs bedingen und bilden. Der Reflex dieses chaotischen Wesens findet sich nun entschieden in dieser ersten Schrift Saint-Simons wieder. Es treten ihm, neben den Weisen oder Wissenden, die Proprietaires und „tout le monde“ aus einander. Zwar sind beide noch ohne eigentliche Gränze im Verhältnisse zu einander, und ohne bestimmten Mittelpunkt für sich selber; dennoch liegt schon in jenem vagen Bilde der tout le monde der Keim der Classe verborgen, die zu begreifen und zu heben die spätere Grundtendenz seiner Theorie ward, der „classe la plus nombreuse et la plus pauvre“, wie in der Wirklichkeit dieser Theil des Volkes bis dahin nur noch potentiell da war. — Auf gleiche Weise geht das Bedürfniß einer festen, allen unzweifelhaften Religion durch sein Bewußtsein, und in der rein negativen Zersplitterung alles Glaubens ringt er nach einem neuen Hauptpunkt seines Gottesbewußtseins. Schon damals legte er den Grund zu der Ansicht, die er später seinem Schüler Olinde Rodrigues als Hauptresultat seiner Untersuchungen über die Geschichte der Religion mittheilte. „Indem man das religiöse System des Mittelalters angriff, hat man in Wahrheit nur Eins bewiesen: daß es nicht mehr in Verhältniß steht zu dem Fortschritt der positiven Wissenschaften. Aber man hat Unrecht, daraus zu schließen, daß das religiöse System ganz verschwinden müsse; es soll sich dasselbe nur in Harmonie setzen mit dem Fortschritt der Wissenschaften“*) — Worte, die eine tiefe Bedeutung nicht blos für Frankreich enthalten. Und diese Harmonie zu finden, das praktische Leben, das Leben der Gesellschaft selbst und die sie bewegenden Kräfte mit der Religion in thatsächlichen Einklang zu setzen, das ist von jetzt an die Idee seines Lebens, nicht weniger darum eine gewaltige, weil sie noch eine unbestimmte ist. Was er von ferne in jener ersten Schrift andeutet, das entwickelt sich nun unter den drückendsten Verhältnissen, arbeitend fort, und tritt verhältnißmäßig vollendet hervor in den beiden scheinbar incompatibeln Hauptschriften desselben, dem „Catechisme politique des Indu-

*) Vorrede zum Nouveau Christianisme von Olinde Rodrigues.

striels, und dem Nouveau Christianisme, die erst nach zwanzig Jahren mühevoller Arbeit erscheinen.

Dritte Lebensepoche. — Bis 1814.

Es giebt nur Ein wahres Müssen, das Müssen des sich in uns entwickelnden Gedankens. Wer auch nur Einen Augenblick lang wahrhaft einer hohen Idee ins Antlitz schaute, der ist ihr für immer verfallen, mit seinem ganzen Leben, seiner Kraft und seinen Hoffnungen. Rücksichtslos erfaßt sie ihn, und schreitet über ihn hinweg ihrer Vollendung entgegen. Ob er es vermag, ihre Last zu tragen, oder nicht, ob er leidet, ob er siegt, ob er untergeht, sie achtet es nicht; denn sie muß sich erfüllen. Wo wir einem solchen Leben, das den glühenden Stempel einer unendlichen Aufgabe trägt, begegnen, da verweilen wir gerne, in dem Stolz unserer höchsten Bestimmung. Zu den Wenigen aber, denen ein solches Loos geworden, gehört Saint-Simon. —

Unter trüben Aussichten beginnt der dritte Abschnitt seines Lebens. Sein Vermögen ist erschöpft, sein System soll erst begonnen werden; er hat keine Stellung weder in der gesellschaftlichen noch in der wissenschaftlichen Welt; keinen, der ihn versteht, sehr wenige, die ihn auch nur hören mögen. Der Kaiser und die Kriege verschlingen alle Kraft Frankreichs, der Glanz seiner Siege alle Aufmerksamkeit. Saint-Simon verurtheilt den Krieg, und der Krieg war das Loosungswort der Zeit; er will Einheit der Arbeit, und jeder will nur sich zum Mittelpunkte setzen; er will eine neue Religion, und die Welt hat noch die alte nicht ganz abgeworfen, und sieht nur darnach, wie sie sich des Glaubens überhaupt entledige. Widerspruch von denen, die ihn lasen, Vernachlässigung von den Meisten und Hülflosigkeit von Allen war die nothwendige Folge seiner Stellung. Er sah sie voraus, aber er schreckte nicht vor ihr zurück, und sie traf ihn in ihrem ganzen Umfange.

Seine erste Schrift hatte für ihn die tiefe Bedeutung, ihm in der Betrachtung der Wissenschaften überhaupt einen ihm eigenthümlichen Ausgangspunkt zu zeigen. Er studirt sie nicht mehr wie früher um sie überhaupt zu kennen, sondern er will sie kennen, um sie alle zugleich auf Ein bestimmtes Ziel zu richten, auf die Verbesserung des Looses der Menschheit in der Gesellschaft. Sie sollen aus ihrer rein abstracten Sphäre heraustreten, und sich im praktischen Leben wirksam zeigen; es ist die Brücke zu finden,

die ſie die thatſächlichen Verhältniſſe hinüberführt. Man begreift, daß ein ſolcher Gedanke langſam reifen will, ehe man ihn denen vorlegen darf, für die er gewonnen wird. Wir finden daher in dem ganzen Zeitraume von ſechs Jahren keine einzige Schrift von Saint-Simon. Napoleon iſt es, der endlich wieder ihm Anlaß gab, mit ſeinen Arbeiten hervorzutreten. Er legte dem Institut de France die Frage vor, welches die Fortſchritte der Wiſſenſchaft ſeit 1798 geweſen, welches ihr gegenwärtiger Zuſtand ſei, und durch welche Mittel weiterer Fortſchritt erzielt werden könne. Saint-Simon glaubte im Stande zu ſein, die Beantwortung unternehmen zu können. Er ſchrieb ſeine „Introduction aux travaux scientifiques du XIX. siècle“, eine Arbeit, die er bald darauf in kürzere und beſtimmtere Form in ſeinen Lettres au bureau des Longitudes zuſammen zu faſſen ſuchte. Aber es war ſelbſt da noch umſonſt; die Aufgabe war zu mächtig für ihn, der zu ſpät zur Fachwiſſenſchaft hinzugetreten war, um, einmal hineingetreten, in ihr ſich beſchränken zu können. Die Idee einer Verbeſſerung der gegenwärtigen Mißverhältniſſe der Geſellſchaft verfolgt ihn mitten in das abſtracteſte Gebiet hinein, und macht ſeine Schrift für jeden, der nicht ſeinen Anfangspunkt mit ihm annimmt, ungenießbar in ihrer Entwicklung. Sehr bezeichnend ſagt Louis Reybaud von jener Schrift: „anſtatt das Dageweſene zu ordnen, beſtimmte er die Zukunft, und gab Prophezeihungen, wenn man Statiſtik von ihm wollte. — Der Grundgedanke der Arbeit aber war immer der, die Weiſen einer reorganiſirenden That entgegen zu treiben.“ Es iſt nur zu gewiß, daß auch in dieſen Schriften keine Klarheit herrſcht. Die intellectuelle Obrigkeit, die er immer wieder und wieder fordert, iſt bekanntlich eben ſo wenig neu als ausführbar, daher erlangte er nicht einmal den Ruf der Originalität; man legte die Arbeit ſchweigend zur Seite und tödtete damit für ihn die Möglichkeit, zu einer literariſchen Stellung zu gelangen. Er ſchrieb von 1808 bis 1811 noch ſeine Lettres sur l'Encyclopedie, die Memoires sur la gravitation, und sur la science de l'homme, die keinen Verleger mehr fanden. Niemand nahm auf ihn Rückſicht; er ſtand allein und verlaſſen da; keine Ermuthigung hielt ihn aufrecht, und in ſeinem funfzigſten Jahre ſchien ſein ganzes Leben mit dem langgeſuchten Reſultate verfehlt zu ſein.

Dazu kam ein neuer und furchtbarer Feind, die allmählig immer drückender werdende äußere Noth. Er beſaß nichts, als

seinen Drang nach einer neuen, noch unbekannten Wissenschaft und die Bedürfnisse, die eine feinere Erziehung und langer Reichthum zurücklassen. Eine kurze Zeit versuchte er, sich selbstständig zu erhalten; es war umsonst. Zum erstenmal in seinem Leben sieht er sich gezwungen, unmittelbar um einen Platz bei dem Grafen v. Segur anzuhalten. Nach sechs Monaten peinlichen Harrens wird ihm derselbe, eine Stelle — als Copiist im Lombard mit 1000 Fr. Gehalt für neun Stunden täglicher, harter, tödtender Arbeit. Wunderbarer Glückswechsel jener Zeiten! Der Enkel des berühmten Höflings an Ludwigs XIV. Hofe, der Erbe einer Herzogskrone, eines mächtigen Vermögens, ein geborner Pair von Frankreich und Grand von Spanien Copiist in einem Lombard! Dennoch ertrug er's; er hätte mit seinen mannichfachen Kenntnissen und seinem Adel wohl ein Besseres erreichen können, aber er mußte ja seinen Gedanken verfolgen, unermüdlich, mit Verlust seines Wohlseins, mit Gefahr seines Lebens; er ertrug es, und zu tief seinen Grundgedanken aufzugeben, ist er zugleich zu stolz, auch nur ein einziges Wort der Klage zu verlieren. Aber die ungeheure Aufgabe vernichtet ihn. Sechs Monate lang blieb er in jener Stelle; er arbeitete des Nachts; seine Gesundheit war untergraben, er warf Blut aus; fühlend, daß er diesen Zustand nicht länger ertragen könne, war er doch nicht im Stande ihn zu ändern. Schon war er dem Untergang nahe, da sandte ihm der Himmel einen Retter, gleichsam als Beweis, daß die Aufgabe seines Lebens noch nicht vollendet sei. Durch Zufall traf er einen gewissen Diard*), der in seinen Diensten gestanden hatte während seiner Verbindung mit dem Grafen v. Redern von 1790 bis 1797. Er hatte sich von ihm getrennt, als er jene Verbindung aufgab, damals noch wohlhabend, in der vollsten Kraft seines Mannesalters, reich an Hoffnungen und Plänen. Diard erstaunte, seinen alten und geliebten Herrn in so trauriger Lage wiederzufinden. Edelmüthig bot er ihm allen Beistand an, den er zu geben vermochte. „Herr Graf," sagte er zu ihm, „der Platz, den Sie einnehmen, ist Ihres Namens wie Ihrer Fähigkeiten unwürdig; ich bitte Sie, zu mir zu kommen; Sie können über Alles verfügen, was mir gehört, nach Ihrer Bequemlichkeit arbeiten, und bewirken, daß man Ihnen Gerechtigkeit

*) Louis Reybaud nennt ihn Biard; es ist kein Grund von dem Namen abzuweichen, den Saint-Simon selbst angiebt.

widerfahren laſſe.“ „Ich habe“, fügt Saint-Simon hinzu, „den Vorſchlag dieſes braven Mannes angenommen; ich bin bei ihm; ich wohne daſelbſt ſeit zwei Jahren, und in dieſer Zeit hat er mit Eifer allen meinen Bedürfniſſen abgeholfen, und die bedeutenden Koſten des Werkes getragen, das ich habe drucken laſſen.“*) Wen ehrt dieſe edelmüthige Aufopferung mehr, den alten Herrn oder den Diener? Und welch' ein ſchmerzlicher, tiefer Inhalt liegt in den wenigen Worten Saint-Simons: „er iſt der einzige Menſch geweſen, den ich meinen Freund nennen konnte!“

Dieſes glückliche Verhältniß ließ ihn nun mit erneuter Kraft ſich ſeinen Studien hingeben. Er iſt indeſſen auch jetzt noch nicht ſehr fruchtbar; das Einzige, was damals aus ſeiner Feder hervorging, war ſeine Nouvelle Encyclopedie (Proſpectus und 1ſte Lieferung). Sie fand aber nirgends Anklang; der Boden der Zeit war noch nicht reif, den Gedankengang des Verfaſſers für mehr als eine reine Chimäre zu halten. Auch dieſer Verſuch mißlang. Saint-Simon war jetzt gerade funfzig Jahre alt; er ſtand da ohne äußeres und inneres Reſultat, ohne Freunde und Anhänger. Mußte nicht endlich auch der kühnſte Glaube erſchüttert, der ſtärkſte Muth erſchöpft werden? Kein gewöhnlicher Menſch hätte die innere Niedergeſchlagenheit überwinden können, die ſich nach ſo vielen mißlungenen Verſuchen endlich doch der männlichſten Kraft bemeiſtern muß. Aber Saint-Simon iſt, mag man ihn beurtheilen wie man will, wenigſtens nicht in die Reihe der Altagsmenſchen zu ſtellen, denen niemal ein kühner Gedanke Bahn und Ziel hoffnungslos verrückt, und ſie dann der Verzweiflung überläßt; ja ſelbſt unter Ausgezeichneten nimmt er durch das klare Bewußtſein über ſeine Verhältniſſe und ſeine innern Zuſtände eine ausgezeichnete Stelle ein. „Mein Leben bietet“, ſchreibt er im dritten Fragment vom Jahre 1810, „eine Reihe von Niederlagen dar, und dennoch iſt mein Leben kein verfehltes, denn keine derſelben hat mich bis zu dem Punkte zurückgeworfen, von dem ich ausgegangen war. Meine Unternehmungen, die nicht zu Ende geführt ſind, müſſen als Verſuche angeſehen werden, die für mich nothwendig waren.“ So ſteht er hoch genug, um die Schuld des Mißlingens nicht auf das Mißverſtändniß oder das Uebelwollen Anderer, ſondern auf einen

*) Es iſt dieſes die oben citirte Introduction. Das Fragment der Lebensgeſchichte iſt das zweite von 1808.

Mangel seiner eignen Ausbildung zu schieben. Wie viele dürfen behaupten, so klar sich von sich selber Rechenschaft gegeben zu haben? Aber was ihn aufrecht hält, verhehlt er uns nicht. „Meine gegenwärtige Lage", fährt er fort, „ist eigenthümlich; sie ist zugleich traurig und sehr glücklich. — Jeder Rath, den ich erhalte, geht darauf aus, mich zu entmuthigen. Nun denn! in dieser Lage freue ich mich, ich fühle mich glücklich; ich habe das Gefühl meiner Kraft, und diese Empfindung ist angenehmer für mich als jede andre, die ich in meinem Leben erfahren habe. Ich sehe ohne Unruhe die Schwierigkeiten, die ich zu besiegen habe, und lächle über die, die kommen könnten." Und in der That, dieses stolze Selbstbewußtsein, wie hoch hatte er es nöthig fast unmittelbar nachdem er das Unglück so kühn herausgefordert! Der edelmüthige Diard starb; jetzt war seine letzte Hoffnung untergegangen. Was er damals gedacht und gethan, weiß man nicht, aber es existirt ein kurzes Fragment von seiner Hand, das uns das ganze Elend enthüllt, in dem er lebte, und das er tragen mußte; eins von jenen Documenten, die dem Glücklichen zeigen, wie tief oft das Unglück dicht neben seinen Füßen sich öffnet. „Seit vierzehn Tagen", schreibt er, „esse ich Brod und trinke Wasser; ich arbeite ohne Feuer, und habe selbst meine Kleider verkauft um die Kosten der Abschriften meiner Arbeit zu decken. Es ist die Begeisterung für die Wissenschaft und das allgemeine Wohl, es ist der Wunsch, ein Mittel zu finden, um auf eine sanfte Weise die furchtbare Krisis zu lösen, in die sich die ganze europäische Gesellschaft verwickelt findet, die mich in diesen Zustand der Verzweiflung gestürzt haben. So kann ich ohne zu erröthen das Geständniß meines Elends ablegen, und die nothwendige Unterstützung fordern, um mich in den Stand zu setzen, meine Arbeit fortsetzen zu können." —

Man half ihm, das heißt man ließ ihn nicht sterben; und er fuhr fort, seinem dunklen Ziel entgegenzustreben. Aber jetzt breiteten sich die gewaltigsten politischen Erschütterungen über Europa aus; Napoleon ward gestürzt, Paris sah die Fahnen der Alliirten in seinen Straßen; das war keine Zeit, an eine Reorganisation der Gesellschaft im Volke zu denken, während es sich um die Existenz der Völker selbst handelte. Saint-Simon verschwindet gänzlich für eine Zeitlang; erst 1814 erscheint von ihm auf's neue eine Schrift, und von jetzt an beginnt eigentlich die Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit, deren Endpunkte, die

beiden Hauptwerke seines Lebens, mit seinem Leben selbst abschließen *).

---

*) Wir geben die Reihenfolge seiner Schriften nach Louis Reybaud, der besten Zusammenstellung derselben, die wir besitzen, als eine Uebersicht des Ganges, den die schriftstellerische Laufbahn Saint-Simons eingeschlagen hat.

1814. Reorganisation de la société européenne, ou de la necessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun sa nationalité. Par Henri Saint-Simon et Augustin Thierry, son élève. 8. 112 pages.

Lettres de Henri de Saint-Simon à M. M. Comte et Dunoyer. Im 3ten Bande des Censeur européen (p. 334—356).

1815. Prospect eines Werkes, betitelt: Le Defenseur des Proprietaires des domaines nationaux. (Das Werk ist nie erschienen.)

Profession de foi des auteurs de l'ouvrage annoncé sous le titre: Le Defenseur cet. 8. 8 pages. März 1815.

Opinion sur les mesures à prendre contre la coalition de 1815 par H. de Saint-Simon. 8. 14 pages.

Profession de foi du comte de Saint-Simon au sujet de l'invasion du territoire français par Napoléon Buonaparte. 8. 4 pages.

1816. Quelques idées soumises par M. de Saint-Simon à l'assemblée générale de la société d'instruction primaire. 8. 14 pages.

1817. L'industrie, ou discussions politiques, morales et philosophiques dans l'interêt de tous les hommes livrés à des trauvaux utiles et independants, par H. Saint-Simon. Motto: „Tout par l'industrie, tout pour elle.“ Vier Bände in Lieferungen, gemischten Formats; Mitarbeiter waren: Saint-Aubin, Augustin Thierry, der hier den Namen eines Adoptivsohns Saint-Simons annimmt, und August Comte. Bei dieser Arbeit erfuhr Saint-Simon eine öffentliche Demüthigung. Er hatte mehre Banquiers als Subscribenten aufgeführt (unter anderen Perier) sie erklärten aber auf eine nicht eben zarte Weise, daß sie bei ihrer Unterschrift die Absicht gehabt hätten, ihm eine Unterstützung zukommen zu lassen, mit seinen Ansichten aber keineswegs übereinstimmten.

1818. Vues sur la proprieté et la legislation. Dasselbe Motto. (Diese Schrift hat Louis Reybaud übersehen.)

1819. Le Politique, par une société de gens de lettres. Zwölf Lieferungen, periodisch erschienen.

1819 und 1820. L'organisateur par H. Saint-Simon. In der ersten Lieferung steht die Parabole politique, wegen der er vor die Assisen gefordert und freigesprochen ward. Warnkönig irrt sich, wenn er meint, daß die Anklage wegen der späteren Broschüre Des Bourbons et des Stuarts erhoben sei (Mittermaier's Zeitschrift. Bd. IV. Nr. III. Rechtsphilosophie in Frankreich.) Das Ganze bildet einen Band von 265 Seiten. Mehre Lieferungen haben mehre Auflagen erlebt, und die Schrift machte Aufsehen in Frankreich.

1820. Lettres de H. Saint-Simon aux jurés qui devaient prononcer sur l'accusation intentée contre lui. 8. 42 pages.

1821. Systeme industriel par H. Saint-Simon. Erster Theil. Ein Band von 311 Seiten; Motto: „Gott hat gesagt: Liebt und helft Euch unter einander.“ Das Werk besteht aus verschiedenen Briefen an die Industriellen, an die Arbeiter ꝛc. ꝛc., die hier wieder abgedruckt sind.

Systeme industriel. Zweiter Theil. 1 Bd. 220 Seiten. Der Umschlag der dritten Lieferung enthält das Motto: „Ich schreibe für die Industriellen, gegen die Höflinge und gegen die Adligen, das heißt ich schreibe für die Bienen, gegen die Hummel.“

Vierte und letzte Lebensepoche. — Bis 1825.

Die Kämpfe der Staaten und Völker sind beendet, und die Geschichte Europa's tritt in eine neue Periode, in den Kampf der Gesellschaft. Sie entwickelt sich rasch; und jetzt war der Boden gefunden, auf dem es für den ersten Socialisten Frankreichs gelten mußte, die Bedeutung zu erringen, die ihm zukam. Er stand nicht an sich auf einem Felde zu versuchen, dem er sein ganzes Leben gewidmet hatte. Es gelingt; seine schriftstellerische Laufbahn eröffnet sich, und er erreicht endlich die Verwirklichung seiner schönsten Hoffnung, einen Namen den seinigen nennen zu können, und *seine* Schule zu bilden.

Es würde uns weit über die Gränzen, die dieser Arbeit vorgeschrieben sein müssen, hinausführen, wenn wir den Inhalt aller seiner Schriften auch nur entfernt andeuten wollten; um so mehr, da sich derselbe in seinen letzten Werken doch erst in eine bestimmtere Form erfaßt. Dagegen stehen wir vor einer anderen Frage, die wichtiger und von allgemeinerem Interesse ist. Es läßt sich nämlich auf keine Weise läugnen, daß die meisten seiner Arbeiten immer noch jenen vagen, unbestimmten Charakter an sich tragen, der die Schriften der vorigen Epoche übersehen und vergessen machte. Dennoch ward es ihm möglich, mit der Restauration zugleich sich geltend zu machen, junge und sogar ausgezeichnete Leute an sich zu ziehen, und der Gründer der ersten socialen Schule Frankreichs zu werden. Die Ursachen, die dieses bewirkten, liegen nicht in Saint-Simon selbst. Es ist wahr, seit dem Beginnen der Restauration hat er allerdings in seiner ganzen Anschauungsweise einen bedeutenden und höchst wesentlichen Fortschritt gemacht, den wir sogleich näher bezeichnen wollen. Allein anstatt die Zeit zu bilden, wie er glaubte, hat die Zeit ihn gebildet, und ihn unbewußt gezwungen, seinen Ideen die bestimmte Richtung zu geben, durch die er allein mit ihr und für sie wirken

1822. Système industriel. Dritter Theil.
Des Bourbons et des Stuarts. 2 Broschüren.
1822 u. 23. Catechisme des Industriels.
1825. Opinions litteraires, philosophiques et industrielles. 1 Bd. 392 S. Motto: „Das goldne Alter, das eine blinde Tradition in die Vergangenheit versetzt hat, liegt vor uns!" Mitarbeiter: Leon Halévy, Olinde Rodrigues, J. B. Duvergier, Advocat, und Bailly.
1825. Nouveau Christianisme. 1 Bd. 91 Seiten. Motto: „Wer andre liebt, hat das Gesetz erfüllt. Alles ist enthalten in dem Wort: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst." Es ist die letzte Arbeit Saint-Simons. Ein Vorwort von Olinde Rodrigues eröffnet das Buch. Er starb in demselben Jahre.

konnte. Hier erst tritt das unmittelbare Verhältniß zwischen ihm und seiner Gegenwart uns auf jedem Schritt entgegen, für die Geschichte der Zeit nicht ohne Interesse, für seinen inneren Entwicklungsgang aber von entscheidender Wichtigkeit.

Wir haben im ersten Theile den Charakter des Kampfes angedeutet, der mit der Restauration zugleich ins Leben tritt als Grundton aller Discussionen und Streitigkeiten. Es ist das Ringen der *industriellen Macht* des Staats, die ihr Verhältniß dem Könige gegenüber bestimmen will; sie will, um uns des Ausdrucks Louis Blanc's zu bedienen, „*das Königthum sich unterwerfen ohne es zu vernichten.*" Die Gewalt, die in der ersten Zeit der zurückgeführten Dynastie sich erhebt, ist die der *Capitalien*, deren erscheinendes Leben die Industrie ist. Werfen wir einen Blick zurück auf die ganze Geschichte Frankreichs, so wird es klar, daß eben diese Gewalt eine noch neue ist für das Leben des Staats, wie für das des Volks; sie ist da, aber es giebt noch keine bestimmte Anschauung über ihre wahre Bedeutung und das *Recht* derselben, wie sich für altgeschichtliche Zustände eine solche im Volksbewußtsein findet. Einer solchen aber bedarf jedes Volk; das französische *suchte* daher nach einem Princip, das ihr und ihren Vertretern, der Kammer, eine bestimmte Stellung in der Verwaltung des Staats anwiese. Allein die ganze Gestaltung des Staatslebens war zu plötzlich von der rein militärischen Form der Kaiserzeit in die wesentlich industrielle der Restauration übergegangen; es gab keinen, der diesen Ausgang vorhergesehen, und daher auch niemanden, der sich mit den Fragen, die er hervorrufen mußte, beschäftigt hätte. Allerdings besaß man schon die Wissenschaft des Handels und der Industrie, aber Smith und Say betrachten dieselben nur für sich, ohne ihre Verhältnisse zum Staatsrecht und der Bildung des Lebens der Gesellschaft zu erfassen. Das aber war es, dessen jene Zeit bedurfte, und eben dies hatte Saint-Simon seit dem Beginne seiner zweiten Lebensepoche angestrebt. Dadurch werden seine Arbeiten nicht blos an sich wichtig, sondern jenes höhere Princip, das er suchte, vermochte es selbst in der wirren und unentwickelten Gestalt, in der es ihm vorschwebte, das Interesse junger, vorwärtsstrebender Geister an ihn und seine Schriften zu fesseln; denn sie greifen, der Industrie dienend, wenn auch nicht in ihren Resultaten, so doch in ihrer Tendenz, unmittelbar in die Gegenwart jener Zeit ein, und repräsentiren im Gebiete des wissenschaftlichen Lebens das,

was sich in der Kammer für das öffentliche darstellt, den Versuch des französischen Volkes, eine auf der Industrie gebaute gesellschaftliche und staatliche Ordnung zu finden. So ist Saint-Simon mit und in seiner Zeit zugleich verneinend gegen das Princip der Restauration, behauptend für die allumfassende Bedeutung der Industrie und des Capitals in Gesellschaft und Staat, und, man muß es hinzufügen, unklar mit ihr über den letzten Ausgangspunkt dessen, was sich gestalten will. Als 1814 die ganze geschichtliche Form der Gesellschaft der Völker aufgelöst erschien, und es galt, eine neue zu finden oder die alte zu verjüngen, schrieb er seine „Reorganisation"; darauf wendet er sich der Frage nach dem Recht der Besitzer der Nationalgüter zu, die 1815 und 1816 so manchen Streit und so manche Beunruhigung hervorrief; in den folgenden Jahren, wo der Kampf der industriellen und gouvernementalen Macht aufs neue alles, was nicht adlig ist, in die Form des Tiers-État hineinzwängt, tritt er in seiner „Parabole Politique" mit der Behauptung auf, daß Frankreich unendlich viel mehr verlieren würde, wenn es seine tausend besten Arbeiter einbüßen müßte, als wenn die tausend höchsten Beamten, oder die Glieder der königlichen Familie durch den Tod hingerafft würden; eine Schrift, für die er verklagt, und unter großer Theilnahme des Publikums freigesprochen ward — er, der letzte Nachkömmling einer der ersten adligen Familien als tödtlicher Feind alles Adels vor die Assisen gefordert! Bald nachher, als das Uebergewicht der Besitzer in der Verwaltung des Staats immer entschiedener dem Adel und der Geistlichkeit gegenüber hervortritt, erscheint er mit seinem „Système industriel", eine noch ungeordnete Masse von Ansichten und Bemerkungen zusammenstellend, deren gemeinsamer Zweck aber in dem Motto des dritten Theils sich deutlich genug kund giebt, als das eigentliche Losungswort jener Zeit und ihrer Kämpfe; und endlich beschließt er seine Laufbahn mit den beiden Hauptarbeiten seines Lebens, die nicht minder wesentlich ein Reflex der damaligen Zustände genannt werden können. So konnte es nicht fehlen, daß die Jugend sich ihm anschloß, die stets mit ihren Hoffnungen und ihrem Glauben der Zukunft angehört; und die Zukunft war es, die er bilden wollte. Schon 1814 tritt Augustin Thierry als sein Schüler auf, ein kräftiger und ernster Geist, der bestimmt war, dereinst unter den ersten Namen der französischen Geschichtschreiber einen Platz einzunehmen; ihm

folgen Comte, Leon-Halévy, Duvergier, Rodrigues und Andre, Männer die zum Theil sich später bedeutenden Ruf errangen. Sie fühlen alle, daß die Fragen, die ihr Meister behandelt, die Lebensfragen der nächsten Zukunft sind; giebt es gleich noch kein bestimmtes System, so giebt es doch eine feste Tendenz in der Arbeit desselben, und wenn es jenes ist, was überzeugt, so ist es diese, die anzieht. —

Indessen unter manchem ermuthigenden Erfolg und zugleich unter manchem Mißlingen seiner Pläne verbesserte sich seine äußere Lage wenig oder gar nicht. Er konnte seine Schriften zum Theil nur durch allerlei demüthigende Schritte zum Drucke bringen, und allein auf ihren Ertrag angewiesen, war seine Existenz in dieser ganzen Zeit nicht weniger wie in der vorigen Epoche seines Lebens eine stets sich erneuernde Reihe der bittersten Entsagungen. Seinem sechszigsten Jahre entgegen gehend, mangelte ihm alles, was die Unbequemlichkeiten und Leiden des Alters erträglich macht; und die Begeisterung eines kleinen Kreises junger Schüler konnte ihn nicht ganz darüber trösten, daß die große Sphäre der wissenschaftlichen Welt das, was er suchte und wollte, nicht zum Gegenstand allgemeiner Besprechung machte. Da fing denn allmählig die Kraft an, ihn zu verlassen; sein jugendlicher Muth, den er sich bewahrt, erlag unter der Last der Jahre, und die Traurigkeit übermannte ihn, sein Leben für ein wirklich verfehltes zu halten. Er verzweifelte; und im März 1823 wurden plötzlich seine jungen Freunde mit der Nachricht geweckt, daß ihr Lehrer sich in der Nacht erschossen habe. Man eilte herbei, bestürzt und verwundert zugleich. Rasche und herzliche Sorge umgab ihn schnell von allen Seiten; es gelang; er erholte sich; die Kugel hatte keine edleren Theile verletzt, aber er bezahlte mit dem Verluste eines Auges und einer nicht mehr zu heilenden Schwäche und Entstellung den Versuch, sich das zu nehmen, was er sich selber nicht gegeben. Man wird ihn tadeln, aber wer ihn die Last seines Lebens hat tragen sehen, dem wird das Zusammenbrechen seiner Kraft wenigstens nicht unbegreiflich sein. Fast wunderbar aber ist es, daß er in diesem Zustand fähig war, dennoch geistig fortzuarbeiten; ja es scheint, als hätte jener Versuch ihm alle Lebendigkeit und Tiefe seiner besten Jahre wiedergegeben. Das Hauptwerk seines Lebens, die Grundlage seiner Schule war noch nicht begonnen, und niemand scheidet, ehe er seine Aufgabe vollbracht hat. Zwei Jahre lebte er noch, und wirkte in ihnen

vielleicht mehr, als in eben so viel Jahrzehnden seines früheren Lebens. Der „Catechisme des Industriels“ ward vollendet, und der „Nouveau Christianisme“ von ihm als sein bestes Erbtheil seinen Schülern übergeben. Ehe wir ihn verlassen, müssen wir diese beiden Werke in kurzer Uebersicht betrachten, nicht allein, weil in ihnen das eigentliche Resultat seines Lebens enthalten ist, sondern auch um das wahre Verhältniß zwischen ihm und seiner Schule festzustellen, das nur zu oft übersehen und mißverstanden wird *).

In dem „Catechisme des Industriels“ hat jene science generale, die er so lange und mit so hoffnungsloser Anstrengung verfolgte, ihren Ausgangspunkt in der Idee der Industrie gefunden. Was die Industrie ihrem Wesen nach ist, welche Gestalt ihr die Geschichte Frankreichs gegeben, welche Berechtigung sie an sich für die industrielle Classe bedinge, und welche Form der Gesellschaft sie hervorrufe, das sind die Fragen, die er dieser Schrift zum Grunde legt. Er beginnt mit dem Begriff des industriellen Arbeiters. Ein Industrieller ist der, der arbeitet, um der Gesellschaft die Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse oder ihrer Wünsche zu verschaffen. Die Classe der Industriellen muß den ersten Rang einnehmen, denn sie kann aller anderen entbehren, keine aber ihrer. Da alles durch die Industrie geschieht, so muß auch alles für sie geschehen. — Diese Classe aber ist gegenwärtig die letzte unter allen, und hat weder eine politische Meinung noch eine Partei, die ihr eigen ist. Sie macht dennoch die größere Masse der Nation aus, sie besitzt das Uebergewicht der physischen Kraft, wie der pecuniären, und selbst das der Intelligenz; wie war es denn möglich, daß sie von der kleineren und schwächeren Zahl unterworfen ward? Von diesem Punkte ausgehend, kommt Saint-Simon zu einer Geschichte der Industrie in ihrem Verhältniß zur Staatsgewalt. Er stellt die Franken hin als die Krieger Frankreichs und zugleich als die Besitzer des Grundes und Bodens; ihnen unterworfen sind die Gallier, die weder Waffen noch Vermögen haben, sondern nichts besitzen als ihre Arbeitskraft. Beide Theile des französischen Volks stehen sich feindlich gegenüber, jene herrschend und nur verzehrend, diese unterworfen aber thätig, jene die Krieger und

*) Beide Schriften sind in Gesprächsform geschrieben; wir halten uns blos an ihren Inhalt.

Herren, dieſe die Künſtler und Arbeiter. Noch bei der Thronbeſteigung Ludwigs XI. finden ſich beide Claſſen ſcharf geſchieden; Ludwig XI. vereinigte ſich mit den Induſtriellen; dieſe gelangten allmählig zur perſönlichen Freiheit und zum Beſitz des Geldes, während die militäriſche Claſſe der Franken an dem Eigenthum des Grundes und Bodens feſthielt. Dadurch entſteht zum erſten Male ein Gegenſatz im Beſitz ſelbſt, der der Grund der ſpäteren Geſtalt des Staats ward. Bis zu Ludwig XIV. bildeten die Ackerbauer, die Fabrikanten und die Handelsleute, dieſe drei Abtheilungen der induſtriellen Claſſe, nur noch getrennte Corporationen. Unter dieſem Könige aber beginnt das Leben der Induſtrie ein Moment in ſich auszubilden, das ihre ganze Geſtalt zu verändern beſtimmt iſt. Aus der Concurrenz und dem Bedürfniß des Abſatzes erhebt ſich der Welthandel, der wiederum die Claſſe der Bankherren hervorruft. Dieſe vermitteln die Zahlungen und der eigentliche Vortheil bleibt damit in ihren Händen; zugleich aber beginnt mit ihnen die Periode des Credits in der Geſchichte der Induſtrie. Der Credit nun gehört ſeinem Weſen nach den großen Bankherren und Kaufleuten; um ihn zu benutzen, liehen ſie den Fabrikherren und Arbeitern; dieſe dehnten ihre Geſchäfte durch jenen Credit aus, und ſo geſchah es, daß die eigentliche Gewalt des Geldes und alles, was durch ſie geſchieht und möglich gemacht wird, allmählig in den Beſitz der Banquiers hinüberwanderte. Als nun der Staat des Geldes bedurfte, boten ſie es ihm an, aber unter beſtimmten Bedingungen, und hier beginnt die Zeit, wo die Wechsler, die Beſitzer des Credits, ſelbſt über die Induſtriellen, die Beſitzer des Geldes, denſelben Sieg im Staat und ſeiner Verwaltung davon tragen, den einſt die militäriſche Macht über die Arbeitskraft errang. Auf dieſe Weiſe hat ſich in der induſtriellen Welt ſelbſt eine zweifache Claſſe gebildet, die eigentlich induſtrielle, die arbeitende, und die nur beſitzende, jene unterworfen, dieſe herrſchend. Der alte Widerſpruch iſt aufs neue da; die beſte von allen Claſſen iſt diejenige, die am tiefſten unterdrückt wird. So erhält ſich denn das alte Reſultat der Geſchichte, daß das Volk induſtriell, die Regierung feudal iſt, indem die Banquiers aller Länder den Gouvernements den Credit der Induſtrie gegen hohe Zinſen verkaufend, und ſich den Trümmern der Lehnsherrſchaft anſchließend, den Zuſtand jener Unterwürfigkeit wiederum befeſtigen. Neben ihnen erhebt ſich alsbald noch eine eigenthümliche

Classe, die gleichfalls sich zwischen die Industrie und die militärische Staatsform stellt, zugleich diesen dienend, aber ihnen im Herzen feindlich, und jene beherrschend, aber sie erhaltend. Dies ist die Classe der Legistes, wohin besonders die Advocaten gehören. Sie bilden mit den Bankherren zusammen die Mittelclasse, und sind die eigentlichen Liberalen, denen die Industriellen gegenüber stehen. Man irrt sich tief, wenn man beide für identisch hält; im Gegentheil ist der Liberalismus jener „classe intermediaire" weiter nichts, als ein versteckter Egoismus, und der Wahlspruch ihrer Leiter dem Gouvernement gegenüber: „Geh hinweg von deinem Platz, damit ich mich dahin stelle *)." Der wahre Grundpfeiler alles dauernden und der Bestimmung des Menschen entsprechenden Wohlseins einer Gesellschaft ist aber der Industrialismus; denn die Industriellen, die arbeitende Classe, sind die nützlichsten und besten Glieder des Staats. Der gegenwärtige Zustand ist daher nicht der letzte und vollendetste; die wahre Civilisation ist in ihm nicht verwirklicht, sondern es muß noch der fernere Schritt gemacht werden, eine Organisation der Gesellschaft zu bilden, in welcher die Classe der Besitzer und der Rechtskundigen sowohl, wie die militärische Gewalt dem arbeitenden Theile untergeordnet werden, und allein ihm dienen, so daß sich aus der altgeschichtlichen, feudalen Ordnung des Staats eine durchaus industrielle als Höhepunkt der Civilisation entwickle. „Und dieses unternehmen wir," sagt er, „wir unternehmen es, die Industriellen zur ersten Stufe der Achtung und der Macht zu erheben."

„Denn", ruft er aus, „es ist klar, daß die industrielle Herrschaft diejenige ist, die den Menschen die größte Summe der allgemeinen wie der individuellen Freiheit zu geben vermag, und daß sie allein der Moral die größte Gewalt unter den Menschen sichert. Es ist ferner klar, daß die Gesellschaft von der feudalen Herrschaft zu der industriellen nicht durch das bloße Geschäftsleben der Verwaltung hinübergeführt werden kann, da beide sich diametral entgegenstehen, denn die erste will unter den Menschen die möglichste Ungleichheit einführen, indem sie das Recht des Herrschens erblich macht, die zweite, das industrielle System, ist

*) Dieses „ôte-toi de là, que je m'y mette" ist gegenwärtig ein sehr bekannter und oft gebrauchter Satz; wie viele mögen wohl erinnern, daß Saint-Simon ihn zu erst als den innern egoistischen Kern des Liberalismus aufgestellt hat?

auf dem Princip der vollkommenen Gleichheit gegründet, jedem Recht der Geburt und jedem Privilegium entgegenstehend. Daher mußte das Reich der Industrie a priori begriffen werden, und der vorliegende Catechismus ist der Beweis, daß sich der menschliche Geist zu dieser Höhe erhoben hat. Was aber bildet die Kraft eines gemeinsamen Unternehmens anders, als die Einheit? Darum muß nun die göttliche wie die menschliche Moral die ausgezeichnetsten Geister berufen, das industrielle System in seinen Einzelnheiten darzulegen, und die Industriellen selbst auffordern, sich zur Verwirklichung desselben zu vereinigen." Eine solche Form der Herrschaft ist aber weder dem Königthum noch dem Staatsgrundgesetz feindlich, sondern wird im Gegentheil nur das allgemeine Wohl, auf seine wahren Grundlagen zurückgeführt, für immer befestigen.

Das ist im Wesentlichen der Inhalt seines Catechisme des Industriels; und zwar nicht bloß dieses einzelnen Werkes, sondern aller andern, in denen die Industrie den Gegenstand seiner Vorschläge und Darstellungen bildet; es enthält den Kern der Saint-Simonistischen Anschauung der Industrie überhaupt. Wenn ein so weit umfassendes Thema auf einem so engen Raum behandelt wird, und dazu in Gesprächsform, so ist es unvermeidlich, daß vieles unentwickelt bleibt, noch mehres gar nicht berührt wird. Daher läßt derselbe auch für den, der auf den Grundgedanken eingeht, unendlich mannichfaltige Fortbildung übrig; es begreift sich aber, daß dies für seine Schüler mehr ein Sporn zum Vorwärtsarbeiten, als ein Tadel für das Gegebene war. Uns aber möge es erlaubt sein, den Blick des Lesers auf den Standpunkt zurück zu lenken, den die Zeit, in der es geschrieben ward, in der Geschichte des Egalitätsprincips einnahm. Grade gegen das Ende der Regierung Ludwigs XVIII. kämpft der dritte Stand heftig mit dem Königthum und mit Adel und Geistlichkeit. Sein Losungswort ist Freiheit; die Freiheit aber ist die Erscheinung der Gleichheit. Diese Gleichheit steht mit dem eignen Inhalt des dritten Standes selbst, der arbeitenden und der besitzenden Classe, oder wie Saint-Simon sie nennt, der classe intermediaire und industrielle, im noch unaufgelösten Gegensatz; eine tiefere Betrachtung des inneren Zustandes der Verhältnisse muß daher zwar auf der einen Seite das Streben des dritten Standes anerkennen, auf der andern aber über den gegenwärtigen Kampf hinausgehen, und schon damals bei dem

Punkt in der Theorie anlangen, der jetzt das wirkliche Leben Frankreichs ausfüllt, dem Gegensatz jener Classen selbst, oder dem von Bourgeoisie und Peuple. Das ist mithin die wahre Bedeutung Saint-Simons, diesen Gegensatz als einen bestimmten vorausgesehen zu haben, und das ist es zugleich, was ihn auf der einen Seite so rüstige Anhänger unter der republikanischen Jugend finden, auf der andern aber trotz seiner industriellen Richtung dennoch von den Herren der Industrie, den Besitzern der Capitalien, so entschiedenen Widerspruch erfahren ließ. Jene gestaltlose Idee der Freiheit, die Frankreich damals bewegte und nach allen Richtungen hin die Kräfte aufreizte, kommt in ihm zuerst zum Bewußtsein ihres eigentlichen Inhalts, der Aufgabe der Gegenwart; es soll, um das Wort zu gebrauchen, die Materie derselben, die materielle Selbstständigkeit im Besitz dem Einzelnen gegeben, die Abhängigkeit des Nichtbesitzers von dem Besitzenden aufgehoben werden. Deshalb nennt er das industrielle System das wahre System der Gleichheit, und diese Idee ist es, die hinter dem so oft von ihm und von seinen Schülern gebrauchten Worte liegt, daß es die Aufgabe unsrer besten Kräfte sein müsse, „für die Verbesserung der ärmsten und zugleich zahlreichsten Classe zu sorgen.“ Der Begriff aber, der Besitzer und Nichtbesitzer, Arme und Reiche in ihrem individuellen Leben erfaßt, ist der Begriff der Gesellschaft; Saint-Simon ist der erste, der nach dem inneren Gesetze gesucht hat, das durch ihre verschiedenen Gestaltungen hindurchgeht, und sich zu verwirklichen strebt; und so müssen wir ihn trotz seiner Mängel als den ersten Socialisten anerkennen.

Warum nun aber Saint-Simon dennoch keinen allgemeineren und unmittelbareren Einfluß auf seine Zeit hatte, wird jetzt ohne Schwierigkeit klar sein. Der Gegensatz zwischen Besitzern und Nichtbesitzern, und näher der zwischen Bank- und Fabrikherren und Arbeitern, den er als den eigentlichen Widerspruch anerkennt, hat sich noch nicht entwickelt; der Kampfplatz wird noch von dem Streit der Stände eingenommen. Damit ist denn auch der Grund gegeben, wie es schon oben im Allgemeinen angedeutet ward, warum eben mit der Julirevolution der Saint-Simonismus öffentliche Bedeutung gewinnen konnte. Dagegen aber haben seine Arbeiten einen andern Erfolg gehabt, der zwar mittelbar, aber darum nicht weniger wichtig ist. Er ist der Erste, der es

zum Bewußtsein gebracht hat, daß in der Wissenschaft der Industrie ein staatliches Moment verborgen liege, und daß die Geschichte des Staatsrechts genau zusammenhängt mit der Geschichte der Volkswirthschaft, oder wie wir es jetzt sagen können, mit der des Besitzes. Er hoffte einst die science generale einen Schritt vorwärts thun zu lassen, und es läßt sich nicht läugnen, daß ihm ein wesentlicher Anstoß gelungen ist. Denn erst seit ihm besitzt Frankreich eine Histoire de l'Oeconomie politique, deren Hauptbearbeitungen von Blanqui und Villeneuve-Bargemont denselben Gedanken durchzuführen streben, der in seinen allgemeinsten Umrissen in dem Catechisme des Industriels niedergelegt ist, eine selbstständige Geschichte der Industrie in ihrem Verhältniß zum Staat und seiner Form darzustellen. Es liegt uns dieses Gebiet zu fern, um es hier zu betrachten; aber eine künftige Geschichte der Staatswissenschaft in ihrem höchsten Sinne wird den wesentlichen Dienst zu würdigen wissen, der derselben durch Saint-Simon geleistet ist.

Indessen ist mit dieser Anschauung der Socialismus noch nicht zu seinem höchsten Punkte gelangt. Denn jene Gleichheit, deren System Saint-Simon durch die Industrie verwirklichen will, ist so wie sie hier hingestellt erscheint, doch immer nur ein Resultat menschlicher Ansichten; dem Recht auf Egalität steht das Recht der geschichtlichen Ungleichheit gegenüber, angegriffen zwar, aber nicht aufgehoben; dem Recht auf Erringung des Besitzes das Recht auf den schon errungenen. Geht die Entwicklung der socialen Theorie nicht weiter, so führt sie zu nichts, wie zu einem bloßen Widerspruch, einer Verneinung zweier sich entgegenstehender Punkte. Es muß daher der Gedanke erkennen, daß der letzte Schritt noch zu machen ist, und den Schlußstein des Gebäudes nicht mehr in einer bloß menschlichen Anordnung, der die menschliche stets gleichberechtigt entgegentritt, sondern in einem höhern Willen, der Idee Gottes selbst suchen. Daß Saint-Simon sich innerlich berufen glaubte, mit einer neuen Religion seine neue Gesellschaft zu befestigen und zu beglaubigen, zeigte uns schon seine erste Schrift, dieser Kern seiner ganzen spätern Entwicklung, dessen Inhalt auf der einen Seite zu seinem industriellen System sich entwickelt hat, auf der anderen aber für sein religiöses Bewußtsein nach einem neuen Ausweg sucht. Wir finden, daß diese Richtung in der ganzen Zeit von 1802 bis zum Ende seines Lebens in den Hintergrund tritt. Jetzt aber begann

es im Leben des Volks allmählig anders zu werden, man kam zur Beſinnung, und ſann auf das, was auch hier durch die Revolution vernichtet, was erhalten ſei. Mehr noch als der innere Drang war es vielleicht das äußerliche Streben der Geiſtlichkeit, das die Zeit aufregte, nach ihrer Berechtigung und damit zugleich nach der Wahrheit deſſen, was ſie vertritt und lehrt, der katholiſchen Religion zu fragen. Dadurch ward jede Unterſuchung über dieſelbe eine zeitgemäße; oder vielmehr, es war jede politiſche oder ſociale Theorie nicht vollendet für jene Zeit, wenn ſie nicht die Kirche und die Religion zugleich umfaßte. Saint-Simon ward auch hier von ſeiner Gegenwart getragen; die letzte Arbeit ſeines Lebens ſollte der ſocialen Wiſſenſchaft ihre höchſte, göttliche Bewahrheitung geben und das, was er wollte, der größten Erſcheinung der Geſchichte, dem Chriſtenthum an die Seite ſtellen.

Die erſten Schritte zu dieſem Ziel erſcheinen uns allerdings ſchon in der Anſicht von der Moral, die Saint-Simon predigt. In ſeinem „Système industriel“ ſtellt er das Motto hin: „Gott hat geſagt: Liebt und helft euch einer dem andern“; in ſeinen „Opinions“ tritt der Gedanke der moraliſchen Wahrheit ſeiner ſocialen Vorſchläge ſchon beſtimmter entgegen, aber ſeine Vollendung erhält er erſt in der berühmteſten der Schriften Saint-Simons, dem „Nouveau Christianisme“.

Man hat zu ſeiner Zeit viel von dieſem kleinen Werk geredet, es heftig angegriffen ohne ihm Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, und es unbedingt geprieſen ohne ſeine Mängel zu bedenken. Denn es hat daſſelbe zu den verwegenſten ſocialen Ideen Anlaß gegeben und damit den Widerſpruch auf ſich gezogen, den dieſe ſelbſt hätten erfahren ſollen. Man iſt vielleicht durch keine andre Schrift als durch den Nouveau Christianisme verleitet worden, die Schule Saint-Simons mit Saint-Simon ſelber zu identificiren, und ihm zuzuſchreiben, was er ſelbſt nicht geſchaffen. Es iſt daher nothwendig, den eigentlichen Inhalt dieſes neuen Religionscodex genauer zu beſtimmen.

Er beginnt mit dem Satze, daß das einzige wahrhaft göttliche Princip der chriſtlichen Religion der Grundſatz iſt: die Menſchen ſollen ſich einander als Brüder betrachten. Gott hat zwar ſelber die chriſtliche Kirche geſtiftet, und wir müſſen die Kirchenväter mit der tiefſten Verehrung betrachten; allein der Clerus, der ſich ſpäter entwickelt hat, iſt ein mißgeſtaltetes Reſultat der

Geſchichte der chriſtlichen Kirche; er begeht die größten und zugleich die ſchädlichſten Irrthümer, und hat den Inhalt des göttlichen Chriſtenthums zu einem menſchlichen gemacht. Es iſt daher die Aufgabe unſrer Zeit, die gegenwärtigen Religionen wieder auf ihren wahren Standpunkt zurückzuführen, und ſie von allem egoiſtiſchen und mißverſtandenen Zuſatz zu befreien, um das neue Chriſtenthum in der Menſchheit vorzubereiten.

Von dieſen Sätzen geht er nun aus zur Kritik der beſtehenden Religionen, der katholiſchen und der proteſtantiſchen, als deren Unterarten er die anglikaniſche und reformirte anſieht.

Weſentlich ſeit Leo X. hat die katholiſche Kirche den Charakter angenommen, der ihr heute eigen iſt; ſeit dieſem fürſtlichen Pabſt, de la pâte dont les rois sont faits, iſt dieſelbe eine mehr ſtaatliche als religiöſe Einheit geworden, und der wahre Zweck der chriſtlichen Religion in ihr gänzlich verloren gegangen. Darum fordert er den Pabſt auf, ihm klar auf die vier Anſchuldigungen der Ketzerei zu antworten, die er aufſtellt. „Und zwar klage ich", fährt er fort, „den Pabſt und ſeine Kirche der Ketzerei an unter dem erſten Hauptſtück: die Unterweiſung, die die katholiſche Geiſtlichkeit den Laien giebt, iſt falſch; ſie führt ſie nicht auf den wahren Weg des Chriſtenthums." Denn anſtatt vor Allem, zuerſt und zuletzt, die Moral der Liebe zu predigen, ſtellt ſie das todte Dogma an die Spitze, und anſtatt die Kenntniſſe zu vermehren, ſucht ſie nur die Laien ſich abſolut abhängig zu machen. Zweitens klagt er Pabſt und Geiſtlichkeit der Hereſie an, weil ſie ſelber weder die nothwendigen Kenntniſſe beſitzen noch darnach ſtreben, um die Gläubigen ihrem wahren Ziel entgegenführen zu können. Die dritte Anklage beſteht in dem Vorwurf, daß der Pabſt in ſeinem eignen Kirchenſtaat eine Verwaltung aufrecht hält, die den moraliſchen wie den phyſiſchen Intereſſen der dürftigen Claſſe gradezu entgegenſteht, und daß er daher unfähig iſt, die Verwaltung der Chriſtenheit zu führen. Viertens verklagt er Pabſt, Cardinäle und Geiſtlichkeit, daß ſie zu der Einführung zweier Inſtitute ihre Einwilligung gegeben haben, die diametral dem Geiſte des Chriſtenthums entgegengeſetzt ſind, zu der Einführung der Inquiſition, die der Zeit unterlegen iſt, nicht dem beſſern Erkenntniß des Clerus, an dem es war, ſie aufzuheben, und zu der der Jeſuiten, die derſelbe noch gegenwärtig aufrecht hält.

Von der verhältnißmäßig kurzen Kritik der katholiſchen Re-

ligion geht er über zu der der protestantischen. Er erkennt es an, daß Europa wesentlich protestantisch ist; er vermag es, Luther zu würdigen, und die hohe Aufgabe, die diesem Manne der Kraft geworden, zu begreifen. „Die Arbeiten dieses Reformators", sagt er, „theilten sich ihrer Natur nach in zwei Theile; in den kritischen, in Beziehung auf die päbstliche Religion, und in den zweiten, der zum Gegenstand hatte, eine verschiedene Religion von der aufzustellen, die der Hof von Rom leitete. Der erste Theil der Arbeiten Luthers konnte vollendet werden, und ward vollendet. Durch seine Kritik des römischen Hofes hat Luther der Civilisation einen Hauptdienst geleistet; ohne ihn hätte der Papismus den menschlichen Geist vollkommen in die Knechtschaft zurückgeführt." Aber indem wir dieses anerkennen, dürfen wir die Mängel der protestantischen Kirche, die doch wesentlich auf Luther's Anschauung beruhen, nicht übersehen. „Luther konnte die ultramontanen Ideen nicht bekämpfen, ohne zu versuchen, selbst die christliche Religion wieder zu organisiren. Und in diesem zweiten Theil der Reform, in dem organischen Theile seiner Arbeiten ist es, wo Luther seinen Nachfolgern viel zu thun übrig gelassen hat." Denn „Luther hat das Christenthum für vollkommen in seinem Ursprunge gehalten, und geglaubt, es habe sich dasselbe fortwährend verschlechtert seit der Epoche seiner Gründung." Darin hat er Unrecht, und aus diesem Unrecht gehen die Vorwürfe hervor, die man seiner Religion machen kann. Diese sind nun nach Saint-Simon zuerst: „daß die Protestanten eine Moral angenommen haben, die derjenigen weit nachsteht, die den Christen im gegenwärtigen Zustande ihrer Civilisation angemessen ist." Dann aber, „daß sie einen mangelhaften Cultus eingerichtet und das christliche Gefühl so weit möglich zu einem prosaischen gemacht haben"; es ist der protestantische Cultus kalt, reizlos, unschön, statt daß die Anbetung des Höchsten mit der höchsten Kraft der Kunst gefeiert werden sollte, durch den Dichter, den Maler, die Gewalt der Musik, damit zugleich der Geist erhoben werde, und der Sinn die Nähe eines bessren Lebens empfinde. Endlich aber klagt er den Protestantismus an, ein mangelhaftes Dogma zu glauben. Luther hat geboten, die Bibel zu lesen, und nichts wie die Bibel. Darin hat er Unrecht; es ist als ob man dem Mathematiker gebieten wollte, nie über die Anfangsgründe hinauszugehen, weil in ihnen am Ende doch alle Wahrheit enthalten ist. Das Lesen der Bibel aber hat große

Nachtheile neben seinen Vortheilen; das wahre Dogma muß ein andres sein, ein Dogma, das mangellos dasteht.

Dies ist der kritische Theil des Nouveau Christianisme; wie viel Neues für Frankreich in demselben enthalten ist, dürfen wir allerdings nicht vom deutschen Standpunkte aus messen wollen. Allein es fehlt neben jenen negativen Sätzen nun noch das positive Element, das Dogma selbst. Hier aber ist Saint-Simon arm, sein Gefühl muß ihm an die Stelle des Erkennens treten, und als einzigen Grundsatz stellt er folgenden, zwar innerlich reichen, aber unentwickelten Satz auf: „In dem neuen Christenthum wird alle Moral unmittelbar von folgendem Princip abgeleitet sein: Die Menschen sollen sich gegenseitig als Brüder betrachten. Dies Princip, dem primitiven Christenthum angehörig, wird eine Verklärung erhalten, und in seiner Wiedergeburt sich als den Grundsatz darstellen: die Religion muß die Gesellschaft dem großen Zwecke der schnellsten Verbesserung des Looses der ärmsten Classe entgegenführen." Damit ist die Religion eine sociale Religion geworden; ihr Ausgangspunkt ist der Zustand der menschlichen Gesellschaft, die Zurückführung des irdischen Glückes. Christus sagt: „mein Reich ist nicht von dieser Welt." Das Wort ist mißverstanden. Es muß der Religion die sinnliche Seite zurückgegeben werden, und der ewige Kampf zwischen Materie und Erkenntniß, zwischen Geist und Leib versöhnt in ihr uns entgegentreten. Vag und unklar schweben diese Ideen an Saint-Simon vorüber; er weiß sie nicht festzuhalten, und sie zu zwingen, eine bestimmte Gestalt vor seinen Gedanken anzunehmen. Man sucht umsonst nach einem System; und mit Recht wird man auf ihn das anwenden, was er von Luther sagt: „Il a bien critiqué, mais pauvrement doctriné."

Doch eben dies unbestimmte Leben der allgemeinen Gedanken in ihrem ersten Keimen ist unendlich anziehend für die, in denen jene einen Anklang finden. Der Nouveau Christianisme war daher die unerschöpfliche Fundgrube für die Schüler Saint-Simons, und das Stichwort für ihre Behauptungen. Wie viel derselbe gewirkt hat, läßt sich nicht begränzen; aber was er enthält, werden wir jetzt zu beurtheilen wissen, damit nicht Saint-Simon und der Saint-Simonismus, wie es nur zu oft geschieht, uns in Ein ununterscheidbares Ganze zusammenfließe. — —

Als Saint-Simon seinen Nouveau Christianisme beendet hatte, begannen seine letzten Kräfte ihn zu verlassen. Er beschäf-

tigte sich damals mit der Gründung eines Journals zur Verbreitung seiner Ideen; eine Sache, die bekanntlich sehr schwierig in Frankreich ist. Dies Journal, Le Producteur, sah er selbst nicht erscheinen; am 19. Mai 1825 starb er in den Armen seiner Schüler, umgeben von der eifrigsten Sorgfalt und Liebe derselben. „Als er fühlte, daß sein Ende nahte," erzählt L. Reybaud, „rief er die Vertrauten seiner Gedanken vor sein Bett, und sagte: „„Ihr geht einer Zeit entgegen, wo gut combinirte Anstrengungen zu einem ungemessenen Resultat führen müssen; die Frucht ist reif, Ihr werdet sie pflücken. — Der letzte Theil meiner Arbeiten, der Nouveau Christianisme, wird nicht sogleich begriffen werden. — Rodrigues," " — sich an seinen liebsten Schüler wendend — „„vergiß es nicht! Erinnere Dich, daß man begeistert sein muß, um große Dinge zu vollbringen! — Mein ganzes Leben faßt sich in Einem Gedanken zusammen: allen Menschen die freieste Entwicklung ihrer Anlagen zu versichern." "" Es entstand ein Stillschweigen; nach einigen Minuten fügte er schon im Todeskampfe hinzu: „„Acht und vierzig Stunden nach der zweiten Publikation wird sich die Partei der Arbeiter bilden. Die Zukunft ist unser." "" Als er dies gesagt hatte, hob er die Hand nach seinem Kopfe und starb." —

Es ist zweierlei nicht zu läugnen, wenn man auf das bewegte Leben, das sich hier schließt, den Blick richtet. Saint-Simon hat selten seine Unklarheiten und Irrthümer erkannt und überwunden, und stets den Werth seiner eignen Arbeiten sehr hoch angeschlagen. Dennoch ist er Einer von denen, die dem inneren Drange ihres Gedankens ihr äußeres Glück geopfert haben, und diese Männer sind selten. Das wird uns mit seinen Fehlern aussöhnen, und sein Leben, wenn auch für Andre, doch für ihn selbst als ein nicht verfehltes anerkennen lassen. —

II. Die Saint-Simonisten.

Was ist nun, wenn wir auf das Leben und die Werke Saint-Simons zurückschauen, mit dem was er gethan hat, wahrhaft gewonnen? Hat er die Idee einer Wissenschaft der Gesellschaft, die ihm vorschwebte, vollzogen? Hat er im Volke selbst einen vollendeten Grundgedanken zum Bewußtsein gebracht? Ist er gestaltend, von wirklichem Einfluß auf die Elemente, die im Kampfe begriffen sind, als er abgerufen ward? Kurz — hat er schon die Lehre geprebigt, die man bald nachher als den Saint-

Simonismus vor den Augen des erstaunten Frankreichs geltend machen wollte?

Von allem diesen ist wenig oder nichts durch ihn selber geschehen. Seine Lehre steht noch vollkommen unausgebildet da; wir finden in ihr weder den Grundsatz der Aufhebung des Erbrechts, noch den der Berechtigung der Frauen, noch ein staatliches oder kirchliches System; ja die meisten dieser Momente sind nicht einmal angedeutet, sondern schlummern noch als blos mögliche Consequenzen in einem organischen Princip, was selbst noch nicht entwickelt ist. Man darf dieses nie vergessen, um die Geschichte der ersten socialistischen Schule richtig zu verstehen; und es ist im Grunde mehr die Geschichte derselben, als ihre Doctrin, die zugleich interessant und wichtig ist. Saint-Simon ist in allem, was er redet und schreibt, mehr anziehend als belehrend, mehr zum Vorwärtsarbeiten anregend, als selbst begründend. Er sah auf dem tieferen Boden seiner Zeit jenen furchtbaren Gegensatz von Bourgeoisie und Peuple oder von Besitzern und Arbeitern; er fühlte, daß der Widerspruch zwischen beiden auf dem Princip der Egalität beruhte, und sagte den Kampf derselben vorher; aber er kam nicht so weit, weder ein industrielles System, noch eine auf festem Dogma ruhende Religion zu begründen. Das einzige Glied, was bei ihm Religion und Industrie verbindet, ist die allgemeine Lehre von der Liebe; aber grade das Gegentheil derselben war der Charakter seiner Zeit und ihrer Elemente. So bedurfte jene ganze Anschauung, die wir ihn in seinen Hauptwerken entwickeln sehen, innerlich noch des systematischen Ordnens durch feste Bestimmung der Gränzen und der innern Gestalt der socialen Aufgabe, äußerlich aber eines entschiedenen Hervortretens jener beiden Elemente, der besitzenden und arbeitenden Classe, deren Versöhnung durch sie erreicht werden sollte, um sich selber für eine socialistische Wissenschaft ausgeben, und im wirklichen Leben eine praktische Bedeutung erlangen zu können. Das erste ward ihr durch die beiden entschiedensten und bedeutendsten Schüler Saint-Simons, Bazard und Enfantin, das letztere durch die Julirevolution. Nach ihr erreichte der Saint-Simonismus seinen Höhepunkt, und sich überschlagend, brach er alsbald zusammen, um einer anderen Theorie Platz zu machen. Demnach stellt sich uns die Geschichte desselben in den Epochen dar, die wir nun einzeln verfolgen wollen.

Die Aussichten, die Saint-Simon seinen Schülern auf seinem Sterbebette hinterließ, waren keineswegs glänzend zu nennen. Die Theilnahme an seiner Tendenz war weder allgemein, noch auch sehr lebendig, wenn man den kleinen Kreis seiner Schüler ausnimmt. Und auch diesen hatte Saint-Simon einen noch so unfertigen Stoff hinterlassen, daß ihr eigentliches Interesse an demselben erst von der Arbeit und Mühe abhängen mußte, die sie darauf verwenden würden. Das öffentliche Organ der neuen Lehre, „Le Producteur**),“ war allerdings gegründet, und der nächste Erbe Saint-Simons, Olinde Rodrigues, wandte seine besten Kräfte auf, ihm einen weiten Kreis und begeisterte Anhänger zu verschaffen. Die übrigen Schüler verließen ihn nicht, aber sie hatten neben dem socialen Berufe noch einen anderen Zweck, das thätige Eingreifen in das eigentlich politische Leben, das damals in stets entschiedener Action und Reaction alle Hoffnungen und alle Arbeit in Anspruch nahm. Wollte der Producteur daher irgendwie eine Stellung einnehmen, so mußte er seine Ideen an die politischen Kämpfe jener Zeit selber anschließen; damit aber verlor er die eigentliche Bedeutung seines Lebens; und mit ihr stirbt jedes Daseiende allmählig ab. So erging es auch diesem Blatt; die Mitarbeiter machten es bald, statt es als Organ des Saint-Simonismus aufrecht zu halten, zum Organ ihrer individuellen Meinungen über individuelle Fragen; es verlor seinen innern Mittelpunkt und damit seine Leser; aus einer Wochenschrift ward es Monatsschrift, und nach zwei Jahren, die ohne eigentliches Resultat blieben, hörte es auf zu erscheinen.

Jetzt schien Saint-Simon und seine ganze Theorie wirklich untergegangen zu sein; ja selbst für ein neues Aufblühen der Lehre wäre es schwer gewesen, einen Platz zu finden im Drange

*) Wir folgen in der Darstellung der Geschichte des Saint-Simonismus Louis Reybaud, der sie mit eben so viel Geschmack als Kenntniß der Verhältnisse behandelt hat. Indessen ist seine Schilderung der Persönlichkeiten und des äußeren Ganges bei weitem vorzüglicher zu nennen, als die Darstellung der eigentlichen Doctrin. Was die Exposition, von der unten die Rede sein wird, insbesondere betrifft, so glauben wir als die letzte Entwicklung derselben unbedingt den schon oben angeführten Aufsatz von Warnkönig bezeichnen zu können.

**) Der Titel des Blattes ist folgender: Le Producteur, journal philosophique de l'industrie, de la science et des beaux arts. Fünf Bände, mit dem Motto der „Opinions“ von Saint-Simon: „Das goldne Alter, das eine blinde Tradition bisher in die Vergangenheit versetzt hat, liegt vor uns.“

der damaligen Begebenheiten. So glaubte auch jene Zeit, und man erklärte sie für eine abgeschiedene Lehre, die innerlich unvollendet, erfolglos vorübergegangen sei. „Aber es geht dem in die Welt hinausgesandten Wort wie dem Saamen, den der Wind von einer Zone zur anderen trägt," sagt sehr schön Louis Reybaud, „er fliegt hin über die Meere, und erkeimt fern von dem Baume, der ihn erzeugt hat." Der Producteur hatte einen kleinen aber gewählten Kreis von Lesern gefunden; er hatte kühne Gedanken über das Wesen der industriellen Freiheit gewagt, dem starren Zwang der damaligen Regierung gegenüber; die jungen begeisterten Männer hatten muthig die tiefste Wunde der Zeit berührt, in der sie lebten, und den Industrialismus auf manchem Punkte mit dem Liberalismus versöhnt. Was hier behauptet ward, war neu und kühn, und hatte damit das größte Verdienst, das eine Ansicht in Frankreich haben kann; zugleich aber lag ein Kern tiefer Wahrheiten in dem noch gestaltlosen Chaos, und wen die Kühnheit angeregt hatte, den fesselte die innere Bedeutung der gewagten Sätze. So war die Thätigkeit des Producteur nicht eine verlorne zu nennen. Er gab die Gelegenheit zum Bekanntwerden gleichgesinnter Männer; man schrieb sich, man besuchte sich, und theilte Resultate und Zweifel; die Lehre Saint-Simons fand einen neuen Boden, auf dem sie Wurzel schlug, und während man sie für spurlos aus der Reihe der Theoreme verschwunden erachtete, bereitete sie sich zu einem nur entschiedeneren und glänzenderen Auftreten in der Stille vor.

Allgemeine Wahrheiten bedürfen mehr, als ihrer eignen Kraft, um für das Leben der Menschheit zu ihrer ganzen Geltung zu gelangen. Sie wollen einen Apostel, einen Geist, der sie in ihrer Tiefe zu erfassen, und bis zu ihrer letzten Gränze in den Einzelheiten zu begleiten vermag. Dennoch darf man sagen, daß sie nicht von dem Auftreten desselben abhängig sind; sondern sind sie nur wirklich da als wahres Eigenthum einer Zeit, so finden sie ihn, oder schaffen ihn selber. Der Saint-Simonismus ward zwar von Einigen geglaubt, aber von keinem ausgebildet; es fehlte ihm noch diese Bestätigung seines Berufs, und der wahre Saint-Simonist mußte gefunden werden, um aus vielen Meinungen das System Einer Schule, aus unklaren Hoffnungen und Plänen einen wirklichen Versuch hervorzurufen.

Dieser Mann trat auf, als scheinbar für die neue Lehre alle Hoffnung verloren war; ihm zur Seite ein anderer, nicht weniger

thätig, aber weniger tief und weniger wirksam. Beide standen während der ersten Epoche des Saint-Simonismus einmüthig zusammen, so lange noch etwas vor ihnen lag, was zu erreichen war. Auf zwei verschiedenen Gebieten haben sie denselben auf seine höchste Spitze getrieben, bis endlich die Wirklichkeit unter ihnen verschwand, und das Bewußtsein der Unmöglichkeit, ihre ideellen Resultate je in das praktische Leben einführen zu können, die Spaltung zwischen beiden hervorrief, die nach manchem Erfolg und mancher Niederlage entscheidend das Unfertige des Kernes der Lehre selbst dem beobachtenden Publikum enthüllte.

Es ist bekannt, daß unter der Restauration das gewaltsam bekämpfte Freiheitsgefühl des französischen Volkes sich in den furchtbarsten und weitverbreitetsten Verschwörungen Luft zu machen suchte. Von allen hat keine eine so bedeutende und zugleich so interessante Geschichte, wie die der Carbonari's. Es klingt paradox, aber es zeigt sich dennoch bei tieferer Betrachtung als wahr, daß die Carbonari's eben dadurch ein so wichtiges Moment in der Geschichte des politischen Bewußtseins Frankreichs sind, daß seine Mitglieder nicht wußten, was sie eigentlich wollten. In nichts stimmten Alle überein, als in dem Hasse des damaligen Gouvernements, und Louis Blanc hat vollkommen Recht, indem er von ihnen sagt: „Wenn der Carbonarismus in seiner Organisation etwas Gewaltiges und Wunderbares ist, so ist sein Princip ein kindisches Spiel*)." Die Hauptgründer und späteren Leiter, Bazard, Flotard und Buchez, stellten als Formel desselben auf: „Da die Kraft kein Recht ist, und da die Bourbons durch die Fremden zurückgeführt sind, so verbinden sich die Carbonari's, der französischen Nation die freie Ausübung des Rechts zurückzugeben, das ihr zusteht, diejenige Regierung zu wählen, die ihr passend scheint." Auf ein so bodenloses Princip hin verband man sich, „man verschwor sich mit unendlichem Feuer, ohne eine Idee über die Zukunft, ohne vorherige Studien, eine Beute für jede eigenwillige Leidenschaft!" ruft er aus. „Aber je vager die Formel war, desto besser entsprach sie den verschiedenen Formen des Verdrusses und des Hasses." „Es gab unter ihnen", fügt er an einer anderen Stelle hinzu, „Republikaner, Orleanisten, Buonapartisten; einige verschworen sich ohne anderen Zweck, als den, sich zu verschwören. Die Anwendungen waren nicht weniger ver-

*) Histoire de dix ans. T. I. p. 99.

schieden, wie die Principien, und auf dem Grunde der Verbindung blieb in einem so furchtbaren Augenblicke nichts übrig, als das Chaos.“ Dennoch umfaßte sie ganz Frankreich, und selbst Männer wie Lafayette setzten muthig ihr Leben für dieselbe ein. Wie war dies möglich? Nicht allein das, daß eine solche Verbindung entstand, sondern daß sie trotz ihrer gewaltigen Macht nicht so weit gelangt ist, ein bestimmtes Ziel sich vorzusetzen? Betrachten wir die geheimen Verbindungen anderer Zeiten und Völker, so ist das Erste eben die feste Annahme des zu Erreichenden, und die Uebereinstimmung der Mitglieder. Hier tritt uns das Gegentheil entgegen; und es ist wohl der Mühe werth, den Grund dieser Erscheinung sich zu vergegenwärtigen.

Die dritte Epoche in der Geschichte des Egalitätsprincips hat sich während der Restauration noch keineswegs vollendet, und man kann sagen, daß sie noch nicht einmal zum Bewußtsein ihres eigentlichen Inhalts gekommen ist. Dieser zeigte sich uns als die Verwirklichung der Gleichheit auf dem Gebiete des Besitzes, eine Gleichstellung der Besitzer und Arbeiter. Unwillkürlich ist sie es nun, die den Hintergrund aller Freiheitsideen bildet; sie ist aber ihrem Wesen nach gleichgültig gegen die Staatsform, denn in jeder politischen Gestaltung kann sie gleichgut errungen werden, so lange man die Unverletzlichkeit des Eigenthums annimmt. Daher fühlte man, daß die Frage, die auf dem tiefsten Grunde der Verhältnisse ruhte, durch eine bestimmte Staaatsform nicht gelöst, und jene Freiheit nicht durch ein Verfassungsprincip allein erreicht werden könne. Man ward dadurch indifferent gegen die politische Gestaltung, da sie doch das Bedürfniß der Gegenwart nicht ausfüllen konnte; es gab hier keinen anderen Einigungspunkt, als den des gemeinsamen Hasses des Gouvernements, und der inneren Ueberzeugung, es werde ein Volk, wenn es nur erst sich überlassen sei, schon selber den rechten Weg finden.

Aber kein ernsterer Geist kann doch bei einem solchen rein negativen Resultat stehen bleiben, wenn es gilt, über die nächste Zukunft eines Volkes nachzusinnen. Es treibt ihn einer positiven, schaffenden Anschauung entgegen, um aus den Ruinen der Zeit eine neue hervorzurufen, und durch eine neue Schöpfung sein Recht zur Zerstörung der alten zu beurkunden. Ein solcher Geist war Bazard, der Hauptführer der Carbonari's. Er erkannte, daß sich in dem einmal aufgeregten und vor seinen Augen zum Kampfe rüstenden jungen Frankreich eine andre Frage bewege,

als die blos politische, und daß nicht der Liberalismus gegen die Reaction, sondern der eine Theil der Gesellschaft selber gegen den andern die Fahne zu erheben bereit sei. Denn er stand zu hoch, um einer Partei den Sieg zu bereiten oder zu wünschen; was Alle erkämpfen sollten, sollte auch Allen gemein sein; Alle sollten ihren Antheil haben an der jungen Freiheit, und an dem neuen Glück, das sich seine jugendliche Hoffnung muthig zu versprechen wagte. Aber war es dazu genug, die Bourbons zu vertreiben, und die Presse zu befreien? Ward das ganze französische Volk durch eine Revolution glücklicher, sorgenloser, zufriedener? Konnte er sich es läugnen, daß eine bis jetzt noch geheime Gewalt, die man mit seiner Verschwörung gar nicht berührte, denselben Zustand zurückführen würde, von dessen Fesseln er sein Volk auf immer zu lösen hoffte, die Unterwerfung des einen Theils desselben neben der Herrschaft des anderen? Mußte nicht die Vertheilung des Besitzes in ungleiche Antheile der ewige, unangegriffene Feind jener schönen, mit so viel Liebe geglaubten und mit so manchem edlen Leben bezahlten Freiheit bleiben?

Wer der Idee der Egalität und ihrer Geschichte in Frankreich gefolgt ist, dem werden jene Zweifel und Fragen nicht bloß erklärlich, sondern nothwendig erscheinen; daß man dabei den Standpunkt Deutschlands nicht mit dem Frankreichs verwechseln muß, bedarf wohl keiner Erwähnung. — So lange indessen die Verschwörung der Carbonari's noch thätig war, hatte Bazard keine Zeit, nach Theorieen zu suchen; als sie entdeckt ward, galt es seinen Kopf zu retten; so tritt in ihm während der ersten Jahre des Saint-Simonismus die innere Arbeit seines Geistes zurück vor äußerer Thätigkeit. Endlich kehrte verhältnißmäßige Ruhe wieder; und jetzt zeigte es sich, daß jene Verschwörung, wenn auch nach außen hin ohne Resultat, dennoch dem Ideenleben ihres jugendlichen Gründers für immer Richtung und Ziel vorgezeichnet hatte. Bazard entging wie durch ein Wunder der Untersuchung und dem gefährlicheren Verrath; er blieb in Paris; aber für immer dem rein politischen Treiben fremd geworden, tauchte jener Gedanke der Gleichheit, dem er als Republikaner für die staatliche Berechtigung des Einzelnen treu geblieben, aufs neue mit seiner ganzen Gewalt in ihm auf, jetzt aber dem Zustand der Gesellschaft zugewendet. Der unüberwindliche Gegner derselben erscheint ihm in der Ungleichheit des Besitzes; ein Blick

auf die Industrie im weitesten Sinne des Worts zeigt ihm, wie in der gegenwärtigen Gestalt derselben der Arbeiter von dem Besitzer abhängig ist, und es bleiben muß, wie das Wesen des Besitzes eine Scheidewand zieht zwischen beiden, die dem Ersteren es unmöglich macht, zu einer materiellen Selbstständigkeit zu gelangen, selbst mit der Arbeit eines ganzen Menschenlebens, während dem Letzteren diese absolute Bedingung aller Entwicklung mühelos in die Hand gegeben wird. Das Princip aber, das diesen Zustand vertheidigt, ist ein wesentlich anderes, als das, was die geschichtliche Staatsform beschützt; es ist das der Unverletzlichkeit des individuellen Eigenthums. Und so steht er hier an der eigentlichen wahren Grundfrage des ganzen Socialismus und Communismus, ja, vor dem Inhalt der Gegenwart Frankreichs selbst. Hat das individuelle Eigenthum eine absolute Berechtigung? Und wie kann es mit der Idee der Gleichheit aller Menschen vereinigt werden?

Es ist umsonst, eine solche Frage mit Einer Antwort lösen zu wollen; kein ernsthafter Denker wird es wagen, sie einfach zu bejahen oder zu verneinen. Denn das individuelle Eigenthum ist es, worauf das ganze Leben der germanischen Welt gebaut ist, die Gleichheit oder die Vollendung der einzelnen Person aber dasjenige, was sich als tiefster Inhalt der Geschichte derselben zeigt. So muß die Entscheidung jenes Zweifels als organisches Glied in einem Gedankenganzen auftreten, um über den Bereich der Willkühr erhoben zu werden. Bazard erkannte dieses, und das Egalitätsprincip, einmal in ihm wach geworden, trieb ihn jetzt unaufhaltsam einer vollständig ausgebildeten Weltanschauung entgegen.

Auf einer so kühnen Bahn aber sah er sich vor Allem nach einem Führer um, der ihm den leitenden Faden geben möge, damit er sich in der Unendlichkeit der Geschichte und der Religion nicht hoffnungslos verirre. Wo war ein solcher zu finden? Die Philosophen seiner Nation reden vom Ich und vom Denken, die Politiker von Freiheit und Staatsform, die Volkswirthschaftslehrer von Erzeugung und Verbrauch; das war es nicht, was ihm genügen konnte. Das ganze Leben wollte er begreifen; das aber hatte sich, er sah es deutlich, ihnen als Ganzes verborgen, und immer nur Eine Seite ihnen zugewandt. Da begann er aufs neue zu einem Manne zurückzukehren, an den er sich einst angeschlossen, und von dem er sich nie ganz getrennt

hatte. Während seiner äußeren Sturm- und Drangperiode war Saint-Simon bei ihm in den Hintergrund getreten; jetzt aber tauchten die halbverwischten Eindrücke mit alter Kraft wieder in ihm auf und muthig begab er sich auf den Weg, die allgemeine Wissenschaft zu finden und zu lehren, die der Meister so lange gesucht und doch so unvollendet zurückgelassen hatte.

So beginnt mit Bazard und seinem Auftreten in der ersten Epoche des Saint-Simonismus eigentlich erst der Saint-Simonismus selbst. Denn während der ersten Jahre gab es keine Schule; die Nachklänge der Lehre Saint-Simons hallten nur noch verwirrt und kraftlos in einzelnen Gemüthern wieder, rettungslos verloren, wenn nicht ein neuer Geist auftrat, der sie belebte und vereinigte. Bazard ist der wahre Saint-Simonist; was man als Saint-Simonismus am höchsten gepriesen und am meisten gefürchtet hat, gehört nicht Saint-Simon, sondern ihm. Er hat Saint-Simons Anschauungen als Grundlage, seinen Namen als Loosungswort benutzt, aber das socialistische System selber ist sein eigen. Will man das Verhältniß zwischen beiden in wenig Worten erfassen, so wird man sagen, daß Ausgangspunkt und Endpunkt von Saint-Simon gegeben sind, die Mitte aber von Bazard ausgefüllt ward; aus den einzelnen Sätzen des Lehrers bildete der Schüler ein System, aus den Ansichten eine Wissenschaft.

Man darf dreist behaupten, daß man Bazard keine Gerechtigkeit hat widerfahren lassen, weil man Saint-Simon selbst nicht hinreichend gekannt hat; man hat letzteren zu sehr getadelt für Consequenzen die er eingezogen hat. Es liegt aber in diesem Verhältnisse aufs neue die Bestätigung, daß die erste socialistische Schule Frankreichs mit der inneren Entwicklung ihrer Zeit genau zusammenhängt, und ihre Gestalt in Wahrheit ein Reflex der Elemente ist, die sich bekämpfen. Bazard tritt 1829 als öffentlicher Lehrer auf. Obgleich die Julirevolution noch nicht ausgebrochen, ist dennoch der Tiers-État entschieden schon Sieger über Adel und Clerus, und der Gegensatz den er in sich enthält von Bourgeoisie und Peuple zeigt sich wie eine ferne Erscheinung schon im Bewußtsein des Volkes. Der Saint-Simonismus ist der erste Versuch der Versöhnung beider, und diese Stellung ist es, die ihm Bazards Auftreten für immer anweist.

Welches nun der Grundgedanke in dem Ideengange Bazards

sein mußte, ist ohne Schwierigkeit klar. Der Forderung der Egalität steht am directesten das Loos der arbeitenden und zugleich ärmsten Classe entgegen; in Beziehung auf sie hatte Saint-Simon zwei Principien ausgesprochen, die einer systematischen Vollendung bedurften: zuerst daß sie zugleich die nützlichste und wichtigste sei, dann daß es kein höheres Gebot in der Religion gebe als das: die Verbesserung ihres Schicksals herbeizuführen. Er hatte gezeigt, wie der Gang der Geschichte selbst diesem Ziel entgegenarbeite; jetzt war es an den Schülern, diese Grundsätze auszuführen. Bazard ging aber weiter; Saint-Simon hatte als den eigentlichen Gegner seiner Ansichten die Staatsform und den Mangel einer wahren Religion gesetzt; Bazard fügte den Besitz und seine ungleiche Vertheilung hinzu; und von diesem Standpunkte aus entstand ihm das Ganze, das er als die Wissenschaft der gesellschaftlichen Verhältnisse aufstellte.

Wer einmal die Gewalt kennen gelernt hat, die in dem unmittelbaren Organ des Gedankens, der Kraft der Rede liegt, der wird, wo er vermag, auch mit der Rede auftreten. Bazard hatte im Kreise seiner Verschwörung schon den Ruf eines kräftigen und gewandten Sprechers erworben; jetzt suchte er im öffentlichen Leben der Hauptstadt selber einen Lehrstuhl für seine Ansichten zu eröffnen. In der rue Taranne betrat er zum ersten Mal das Katheder, vor einer im Anfange kleinen Zahl von Zuhörern. Die Neuheit seiner Ideen, die Kühnheit seiner Sätze, der oppositionelle Geist, der darin lebte, zog indessen schnell die neubegierige Menge hin; die Sache ward bekannt; ihre Oeffentlichkeit leistete ihr selber den größten Dienst, sie zur Klarheit und zur Vollendung zwingend; so erhob sich in kurzer Zeit die Theorie selbst zu einer bisher nie erreichten Ausbildung, und die Schule Saint-Simons begann zu einer bedeutenden Erscheinung zu werden. In dieser Zeit schlossen sich junge Männer an dieselbe, die zum Theil später sich bekannte Namen erwarben; wir nennen nur Carnot, Michel Chevalier, Dugied, Barrault; es war ein lebendiges Streben unter ihnen, gemeinsam und kräftig; die Gegenwart reichte keinem aus, und so erlaubten sie sich gerne, die Zukunft nach ihren Idealen zu gestalten.

In diesen Vorlesungen aus der rue Taranne hat Bazard zum ersten Mal das ausgesprochen, was später in dem Hauptwerke der ganzen Schule, der Exposition de la doctrine de

Saint-Simon *) niedergelegt ward. Sie enthalten das Resultat der ersten Entwicklungsperiode, und mit ihnen ist dieselbe zugleich abgeschlossen. Wir geben daher schon hier die Darstellung des Systems, das jene Exposition auseinandersetzt.

Wenn wir, so beginnt Bazard, über die Lage der Völker Europa's einen Blick werfen, welches ist dann der wahre Zustand derselben? Es läßt sich nicht läugnen, es ist eine Zeit des Unsegens und des Unfriedens, in der wir uns befinden. Ein Kampf ist erhoben, der auf allen Gebieten ausgefochten werden muß, ein ewig sich erneuernder Streit in Kirche, Staat und Gesellschaft. Die katholische Religion ist hinter der Zeit zurückgeblieben, und will sie dennoch beherrschen; der Protestantismus greift sie auf allen Seiten an, und kann dennoch den Sieg nicht erringen, denn seine Theile bekämpfen sich mit eben so großer Erbitterung, mit eben so wenig Erfolg. Der Glaube ist verloren, und kein Schritt wendet sich dahin, dieses Kleinod wiederzufinden. So ist es in der Kirche; so ist es auch im Staat. Welchen Staat wollen die, die ihn bilden sollen? Sie wissen es nicht, und die, die es wissen, wollen jeder einen andern. Von dem furchtsamen Doctrinären bis zum kühnen Republikaner hat jeder seine Meinung, sein Ziel; nirgend ist gemeinsamer Sinn, und darum nirgends ein gemeinsames, segensreiches Resultat. Und wenden wir uns selbst dem Gebiete zu, auf dem die edelsten Blüthen des menschlichen Geistes sich zu entfalten bestimmt sind — ist das Bild freundlicher, das sich uns in der Kunst darstellt? Was ist es, was der Dichter sucht, und was den Zuhörer ergreift? Es ist die Poesie des Egoismus, die Elegie und die Satire; der Maler sucht den Reiz statt der künstlerischen Befriedigung, die Tonkunst will Vergnügen anstatt des Genusses. Wo sind jene herrlichen Gebilde der Kunst, die die Zeiten der Vergangenheit geschmückt und zugleich verewigt haben? Dürfen wir sagen, daß wir ein Gleiches zu schaffen im Stande sind? Wollen wir das Schöne um des Schönen, das Wahre um des Wahren willen? Oder sind wir es nicht selber, für die wir allein arbeiten; ist es nicht unser Ruhm, unsre Stellung, nach der wir streben?

Doch wenn dieser Zustand traurig ist, so ist der der Gesellschaft ein wahrhaft unglücklicher. Wie viel Elend entfaltet sich

*) So wird es gewöhnlich citirt. Der Titel ist: Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année 1828—1829. Deuxième année 1830. —

ernden Widerspruch, daß die Arbeit des Menschen dem Besitze unterworfen ist, und die Fähigkeit wie die That von einem materiellen und zufälligen Verhältniß abhängig erscheint, während das Wesen der Sache es fordert, daß der Besitz durch die Arbeit bedingt sei, und jeder durch sich selber zu dem werde, wozu ihn Anlagen und Anstrengung würdig machen. Das ist die praktische Anwendung des allgemeinen Grundsatzes Saint-Simons, daß die industrielle Classe ihrem Wesen nach unter allen die erste sei.

Die äußere Einrichtung, wodurch nun jener Gedanke im praktischen Leben verwirklicht werden soll, ist ein über das ganze Land ausgebreitetes Bankensystem. Eine Bank ist für Bazard nicht ein Comptoir, das nichts weiter thut, als Buchhalten, sondern ein Glied in einer organischen Reihe mit einer selbstständigen Aufgabe. Wenn ein Besitzer stirbt, wird sein Vermögen der Bank übergeben, und diese hat jetzt die schwierige Pflicht, nicht blos den Zustand des Vermögens selbst genau zu ermitteln, sondern auch den Geeignetsten zu finden, der dieses Vermögen am besten verwalten könne. Jene Bank ist daher der eigentliche Magistrat und Schiedsrichter über die Würdigkeit und über die Stellung der Individuen in der Gesellschaft. Eine ganze Nation hat Eine Centralbank, diese hat die Banken der Provinzen unter sich, und diese wieder die der Städte und der Gemeinden des Landes. So stellt sich die Organisation als ein einheitliches Ganze dar, und erfüllt nicht blos im Allgemeinen, sondern auf jedem einzelnen Punkte, in jedem Individuum ihre Aufgabe.

— Dieses ist der wesentliche Inhalt der Vorlesungen in der Rue Taranne, in denen Bazard die Saint-Simonistische Schule aufs neue gründete. Wir lassen, um nicht zu weitläuftig zu werden, Einzelheiten über Erziehung und Recht hinweg, was mehr neben, als in jener Doctrin steht. Es ist klar, daß die Schule nicht jener grobe, nivellirende Communismus ist, wie ihn Babeuf u. A. lehren, sondern ein durchgeführter Gedanke, der zugleich tief erfaßt, und consequent durchgeführt auftritt. Man will nicht die absolute Gleichheit, sondern im Gegentheil wird die Ungleichheit nothwendig bedingt; aber der wesentliche Unterschied derselben von der des wirklichen Zustandes ist, daß in diesem die Ungleichheit von dem Zufall des Erbthums*),

*) Wir brauchen dieses Wort, weil es kein anderes giebt, das uns das

in jener von Fähigkeit und Arbeit, mithin von dem Wesen der Persönlichkeit selber unmittelbar bedingt wird. Allerdings ist dieser Gedanke einseitig und darum unwahr; denn die Grundidee dieser ganzen socialen Schöpfung ist das Princip, daß das Höchste, was in der Gesellschaft erreicht werden könne, eine angemessene Vertheilung des Besitzes sei, und daß diese Aufgabe die Kraft habe, die ganze Gestalt des menschlichen Daseins für die Völker wie für das Individuum zu bestimmen. Aber diese Einseitigkeit theilt die Doctrin Bazard's mit ihrer ganzen Zeit, und wird daher nur mit ihr zugleich, als ihr Repräsentant auf dem Gebiet der Industrie, ihre Beurtheilung finden können. Indessen erhebt sich schon in dem wesentlich materiellen Theile derselben, den wir bis hierher dargestellt haben, die Lehre zu der Höhe einer moralischen Bewahrheitung ihres Princips. Denn sie erkennt, daß in dem gegenwärtigen Zustande der Arbeit der Antagonismus, das Einzelinteresse, eben dadurch den Grund des allgemeinen Elends bildet, daß dem Einzelnen in seiner industriellen Arbeit das verbindende Glied mangelt, wodurch dieselbe als Theil des allgemeinen einheitlichen Wirkens sich jedem darstelle. Diese Verbindung ist aber mit der Aufhebung des Erbthums gegeben, und mit ihr zugleich dem Individuum seine Ausbildung für sich und seine Arbeit für das Allgemeine möglich gemacht. Denn es hat dasselbe allen Genuß und allen Nutzen seines Erwerbes, so lange es lebt; und mehr wird kein Sterblicher von irdischen Gütern wollen. Was es aber erwirbt, erwirbt es dennoch dem Allgemeinen, dem es bei seinem Tode wieder zufällt. So ist durch dieses Grundgesetz der Antagonismus in seine endliche letzte Harmonie mit dem Princip der Association gebracht, und der ewige Widerspruch, der die Welt bewegt, versöhnt worden. Jenes Bewußtsein des Wirkens für das Allgemeine ist aber die, von Saint-Simon zuerst in das Gebiet der Industrie eingeführte Idee der Moral; die Aufhebung des Erbthums macht mithin die Behauptung möglich, daß in der synthèse sociale die Collision zwischen interêt und devoir, zwischen Individualisme und Association, kurz der moralische Widerspruch überhaupt für immer aufgehoben sei. Dieser Schlußstein des Gewölbes enthält mithin das letzte Resultat des

---

französische „l'heredité", das Erbrecht und Erbschaft zugleich bezeichnet, übersetzt. Uebrigens ist die Endung „thum" die lateinische „tas" und die französische „té", wie in proprietas, propriété, Eigenthum.

ganzen Systems, und man kann wohl sagen, daß man, ob jemand Bazard's Anschauung gefolgt ist, sicher daran erproben kann, daß er diesen Satz nicht mehr einzeln anzugreifen oder zu verstehen sucht.

So schließt der erste Theil der neuen socialen Schule. Aus Bazard's Hand ist endlich das System hervorgegangen, was Saint-Simon geträumt hat, und aus Princip ist ein Plan geworden. Allein halten wir nun diese Theorie mit dem ganzen Gebiete zusammen, das Saint-Simon umfassen wollte, so ist es sogleich klar, daß die zweite wesentliche Seite desselben noch fehlt. Es ist das System Bazard's allerdings auf die neue Religion gegründet, aber diese Religion selbst ist noch nicht da. Derselbe Gang, den wir in den Werken des Lehrers finden, wiederholt sich in dem Fortschritt seiner Schule; erst überwindet er das materielle Leben, dann geht er in das Gebiet religiöser Offenbarung über. Diese mangelte; es war gesagt, daß Saint-Simons Gesetz eine neue Kirche als das Allumfassende aufstellen werde, in der das materielle Leben nur als ein Theil erscheine; diese Kirche, und vor allem ihr Dogma, war daher zu finden, und als organischer Körper zu entwickeln.

Vielleicht hätte der tiefe Ernst, mit dem Bazard seine schwierige Aufgabe im Gebiete der Industrie verfolgte, ihn allmählig selbst zu einer organischen religiösen Anschauung erhoben, und es ihm möglich gemacht, Kirche und Gesellschaft zu verbinden. Allein es war einmal der Weg der Oeffentlichkeit betreten, und hatte derselbe bis jetzt schöne Frucht getragen, so kam nun die Zeit, wo er seine Nachtheile zeigen sollte. Man hatte die neue Religion versprochen und angekündigt, aber das Wenige, was unklar bei Saint-Simon ausgesprochen ist, reichte doch nicht aus, einen völligen Vortrag und ganze Stunden auszufüllen. Es mußte daher, um die Sache bei ihrem wahren Namen zu nennen, eine Religion geradezu erfunden werden; und dies war jetzt die schwierige Aufgabe der Jünger Saint-Simons.

Bazard war aufrichtig und tief; in der polytechnischen Schule, dieser Pflanzstatt der mathematischen Wissenschaft in Frankreich gebildet, war es ihm nicht möglich, etwas aufzustellen, was er zu beweisen nicht im Stande war. Er wollte erarbeiten, was er als sein Resultat vorlegte; das war nicht der Weg, der eine neue Religion aus dem Chaos seiner unentwickelten Gedanken urplötzlich ins Leben rufen konnte. Hätte das Schicksal nicht

einen andern Jünger der Doctrin neben ihn gestellt, so würde vielleicht sich die ganze Schule schon damals in das aufgelöst haben, was sie später ward, eine Reihe tüchtiger Oekonomisten und Publicisten. Allein hier trat ein Mann auf, der sich fähig glaubte, die gesetzte Aufgabe zu lösen. Enfantin war stets ein Verehrer Saint-Simons gewesen, hatte aber während der Zeit, wo der Producteur sein Ende fand, mit den Uebrigen die Schule aufgegeben. Jetzt, da Bazard sie aufs neue ins Leben rief, griff er thätig mit ein; und wie Bazard die materielle Seite, so wollte er die religiöse vollenden.

„Man hat", sagt Reybaud, „zu seiner Zeit viel über das Verhältniß des Verdienstes Bazard's und Enfantin's geredet. Uns scheint es, als ob die Natur ihres Geistes selbst die Möglichkeit einer dauernden Vereinigung ausschloß. Bazard, erzogen in der Schule unserer politischen Kämpfe, liebte noch wider seinen Willen und unbewußt das revolutionäre Princip, das er so lange vertheidigt hatte; dazu war er ein guter Logiker, ein unermüdlicher Denker, und vermochte es wie wenige, alle Consequenzen und Entwicklungen eines gegebenen Thema's dem Publikum verständlich zu machen. Enfantin war von ganz entgegengesetztem Charakter. Beständig der Tagespolitik fremd, hing er an derselben mit keinem Gefühl der Sympathie oder des Hasses. Er dachte nur an die Welt, um sie seinen Ueberzeugungen zu unterwerfen, nicht um sich mit den ihrigen zu beschäftigen. Enfantin schuf den Gedanken, Bazard erfand die Formel."

Reybaud hat sich hier verleiten lassen, zu weit zu gehen, um den Gegensatz desto schlagender durchzuführen. Das ganze System der Organisation der Industrie, was wir bis jetzt dargestellt haben, gehört sowohl dem Gedanken als der Formel nach Bazard allein an. Enfantin hat wenig oder gar keinen Theil daran. Was Reybaud daher behauptet, gilt nur von dem zweiten Theil der Exposition de la foi Saint-Simonienne, die das Princip der Moral und die theokratische Organisation des industriellen Staats enthält. Und hier kommen wir auf einen Punkt, den Reybaud gänzlich übersehen hat. Enfantin vermochte wohl, eine gegebene Idee auszubilden, aber nicht eine neue zu schaffen. Es ist, wenn man den Inhalt des zweiten, religiösen Theils des Dogma's betrachtet, auf keine Weise der Gedanke zu unterdrücken, daß die Grundlage desselben weder eigentlich Saint-Simon, noch auch Enfantin zugehört, sondern keinem andern als Fourier.

Weder Saint-Simon selbst, noch auch Bazard selbst haben Fourier's Werke gekannt; das ist entschieden genug. Aber Enfantin hat ganz unzweifelhaft aus dieser Quelle geschöpft, und sein ganzes System ist in Wahrheit nichts weiter, als der Versuch einer praktischen Anwendung des von Fourier zuerst aufgestellten Grundgedankens des Widerspruchs zwischen Lust und Sollen, zwischen Fleisch und Geist *). Selbst das technische Wort Fourier's, die Harmonie, findet sich in der ganzen Saint-Simonistischen Schule erst in diesem zweiten Theil, und wird ein Stichwort für den ganzen Gedankengang. Zwar hat Enfantin nie von der Phalange gesprochen, aber es finden sich die ächt Fourieristischen Ideen von der Gruppirung der Arbeit fast allenthalben wieder; und daß Enfantin Fourier mißverstanden hat in vielen Stücken, beweist nicht, daß er ihn nicht benutzte. Indessen gehört eine solche Untersuchung einer specielleren Aufgabe an; wir wollen nur kurz die theokratisch-industrielle Gestalt der Gesellschaft, wie Enfantin sie predigte, darstellen.

Was ist es eigentlich — mit diesem Gedanken beginnt das Werk — was die Religionen zerrüttet? Wenn dieselben wirklich das ganze Leben der Menschen umfaßten, so wäre ein solcher Abfall vom Dogma nicht möglich; sie sind untergegangen, eben weil es ein Moment im Dasein des menschlichen Geschlechts giebt, das sie nicht zu seiner Berechtigung kommen lassen. Dieses Moment aber ist der Trieb des Genusses; er ist da, allgewaltig, unüberwindlich, in jeder That, in jeder Anschauung sich manifestirend. Halten wir diesem Grundsatz die gegenwärtige Moral der Religionen gegenüber, so erscheint der Antagonismus, den Bazard im materiellen nachgewiesen, als Dualismus in der geistigen, als Kampf des Geistes mit dem Fleische. Hier liegt, wie Reybaud richtig bemerkt, der Schlüssel zu allen folgenden Erscheinungen in der Saint-Simonistischen Schule. Jener „Dualisme catholique" ist in keiner der früheren Religionen versöhnt; dennoch ist sowohl der Geist als das Fleisch von Gott geschaffen, und

*) Victor Considerant sagte mir, daß Enfantin in seiner Bibliothek das erste Werk Fourier's, die Theorie des quatre mouvements, heimlich verborgen gehabt, und daß Abel Transon es später, viel gebraucht, unter den Büchern desselben wiedergefunden habe. Abel Transon habe denselben mehrmals beim Lesen dieses Buchs überrascht, aber Enfantin habe nie gestehen wollen, daß er demselben etwas verdanke. — Keinenfalls läßt es sich läugnen, daß die innere Verwandtschaft schlagend entgegentritt; und Enfantin hat nie vermocht, jene Behauptung als unbegründet darzustellen.

die „Harmonie“ beider mithin die höchste, göttliche Bestimmung des Erdenlebens. Weil das Christenthum den einseitigen Satz ausspricht, daß das Fleisch besiegt werden solle, kann in ihm allein nicht die Vollendung der Menschheit gefunden werden; es dient nur dazu, einen ewigen, stets aufs neue erhobenen Kampf der beiden göttlichen, und daher gleichen Kräfte hervorzurufen, ohne daß ein Ende und ein Friede je erscheinen wird. Der Dualismus ist als absolut durch das Christenthum geheiligt; indem es die Weltreligion ward, hat es jenen Widerspruch zugleich in alle Verhältnisse des Lebens der Welt hineingetragen; auf ihm beruht die Trennung der Gewalten, die Scheidewand zwischen Kaiser und Pabst, zwischen Staat und Kirche. Ehe diese nicht gehoben, das Fleisch in seine Rechte nicht eingesetzt wird in der Religion selber, ist der Friede der Welt unmöglich. Von dem Grundsatze der christlichen Kirche: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ — „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“, muß ein höherer Fortschritt gemacht, und die letzte Einheit, der entscheidende Sieg über den Dualismus errungen werden.

Die Religion nun, in der das Dogma und die Form der neuen Kirche geoffenbart ist, ist die Saint-Simon's. „Gott ist“, sagt Enfantin, „alles was ist; alles ist durch ihn und in ihm. Jeder von uns lebt sein Leben.“ Mithin ist auch das Bedürfniß des Fleisches göttlich; und der, den Gott uns gesandt hat, diese Wahrheit zu offenbaren, ist Saint-Simon.

„Die Welt erwartete einen Retter — Saint-Simon erschien“.

„Moses, Orpheus, Numa, haben die materiellen Arbeiten geordnet“.

„Jesus Christus hat die geistige Arbeit organisirt“.

„Saint-Simon hat die religiöse Arbeit organisirt“.

„Also hat Saint-Simon Moses und Christus zusammengefaßt“.

„Moses würde das Haupt des Cultus sein; Jesus Christus das Haupt des Dogma's; Saint-Simon das Haupt der Religion, der Pabst“.

Damit war denn der Grundsatz und die Form der neuen Gesellschaft gefunden. An die Stelle des katholischen Wahlspruchs: „Züchtigt das Fleisch, und seid enthaltsam“, muß der Saint-Simonistische treten: „Heiligt Euch durch Arbeit und Vergnügen“. Die Constitution der Gewalt aber, die

diese Welt der Harmonie regieren soll, ist in dem Satze enthalten: „Es giebt weder einen Kaiser, noch einen Pabst, sondern einen Vater". —

So steht nun die Theorie der Schule vollendet da; sie hat ihr System über alle Gebiete ausgebreitet, und Einheit in Industrie und Kirche, in Verdienst und Besitz, in Begierden und Genuß gebracht. Allein folgen wir genauer dem Gedankengange im theokratischen zweiten Theil der Exposition, so muß uns der Widerspruch sich entdecken, der hier in das System der Saint-Simonisten hineingetragen wird, und es in zwei wesentlich verschiedene Hälften theilt, die jetzt zwar noch nicht auseinander gerissen sind, dennoch aber den Keim der späteren Trennung schon in sich tragen. Der Gedanke einer Berechtigung des Fleisches ist Saint-Simon so wie Bazard gänzlich fremd; er gehört dem Saint-Simonismus in seiner ursprünglichen Reinheit nicht an, sondern wird erst durch Enfantin erhoben. Man pflegt gewöhnlich das Gegentheil anzunehmen, und, wie noch gegenwärtig Louis Reybaud, die Emancipation desselben der ganzen Schule zuzuschreiben. Dadurch wird man aber ungerecht; es ist der Saint-Simonismus durch jenen Irrthum in einen sehr üblen Ruf gekommen, und was er nicht verdient, das möchten wir gerne von ihm abwenden. Es ist ohne Schwierigkeit das wirkliche Verhältniß klar, so wie man sich vergegenwärtigt, daß er sich langsam mit der Geschichte seiner Zeit fortentwickelt, und stufenweise zu seinen Resultaten gelangt. Saint-Simon selbst beweist die Wichtigkeit und das Recht der industriellen Classe, und fordert eine Religion, die ihre Unterstützung zur praktischen Moral macht. Bazard führt jene Forderung auf dem Gebiete der staatlichen Gestaltung des Volkslebens aus, ohne noch die Religion zu verkünden. Enfantin will das praktische Princip der Religion verallgemeinern, und greift nach dem Grundgedanken Fourier's, der Emancipation des Genusses. Allein er ist nicht geistesmächtig genug, denselben zu beherrschen; das Princip ergreift ihn, und reißt ihn fort zu Thorheiten und Irrthümern. So hat Enfantin in den Saint-Simonismus einen demselben wahrhaft neuen Gedanken hineingetragen, und durch die Gewalt, mit der er ihn geltend macht, die Basis der Schule selbst untergraben; das darf man nie vergessen, um die spätere Geschichte derselben und die Ideen ihrer Gründer richtig zu wür-

digen. Welche Folgen ſich hieraus aber ergeben, wird die nächſte Zeit lehren.

Ehe aber die Spaltung eintrat, hatte die Schule noch für das wirkliche Leben ihre praktiſch bedeutende Sendung zu vollbringen; und dieſe hub an mit der Julirevolution.

Zweite Epoche. Die Julirevolution und der Saint-Simonismus.

Mit der Ausbreitung der neuen Lehre durch die Vorleſungen in der Rue Taranne und durch die Vertheilung der Exposition war es aufs neue ſchon 1829 möglich geworden, ein eignes Organ derſelben in der Tagesliteratur zu gründen; dies war der Organisateur, eine periodiſche und eine Saint-Simoniſtiſche Zeitſchrift, die bis zur Erwerbung des Globe beſtand. Zugleich machte man einen zweiten bedeutenderen Schritt. Es ward unter der Zahl der Anhänger das „Collége“ eingerichtet, die Vereinigung der Eingeweihten; und zu Häuptern der Lehre wurden Bazard und Enfantin durch Acclamation gewählt. So war das erſte Bild der großen Hierarchie im Kleinen vollzogen, und die raſchen und glänzenden Erfolge ließen die Keime der Zwietracht überſehen oder vernachläſſigen.

Indeſſen rückten die Julitage näher. Es war keine Frage mehr, daß der Tiers-État den Sieg davon getragen hatte; an dem alten Staatsgebäude, das noch auf den Ständen beruhte, war nichts mehr zu halten. Carl X. beging den großen Irrthum, der ihm ſeine Krone koſtete, und jetzt ſtand auf dem Kampfplatze des Staatsrechts nicht mehr der Standesunterſchied als Charakter der Entwicklung des Egalitätsprincipes, ſondern die Scheidung zwiſchen Bourgeoisie und Peuple. Saint-Simon hatte grade dieſe letztere Claſſe zum Ausgangspunkte ſeiner induſtriellen wie ſeiner religiöſen Lehre angenommen; jetzt war mithin der thatſächliche Boden, auf dem ſeine Schule arbeiten konnte, gewonnen, und ihre wahre Laufbahn eröffnet.

Sie erkannte es alsbald. Faſt noch unter dem Lärm des Kampfes ließen Bazard und Enfantin Anſchläge in den Straßen anheften, die das Volk zu einer großen induſtriellen und theokratiſchen Gemeinſchaft der Güter und des Lebens auffordern ſollte. Bazard begab ſich ſelbſt zu Lafayette, der im Hotel de Ville, dieſen Tuilerien des Volkes, die Leitung der militäriſchen Gewalt hatte. Lafayette hörte ihm erſtaunt zu, betroffen, in dem alten

Carbonaristen einen Saint-Simonisten wiederzufinden, und das als einen praktischen Vorschlag hingestellt zu sehen, was er für Chimären halten mußte. Indessen ward nicht blos das Volk auf ein System aufmerksam, das ihm plötzlich wie mit einem Zauberschlage die Zukunft vorhielt, der es eigentlich entgegenarbeitete. Auch die Bourgeoisie wußte die wahre Bedeutung der Lehre wohl zu würdigen; und Dupin und Mauguin, die damals Hauptwortführer in der Deputirtenkammer waren, hielten es nicht für überflüssig, von der Tribune herab eine Secte anzuklagen, die Gemeinschaft der Güter und der Frauen predigte. Wenn es einen schlagenden Beweis für das unmittelbare wechselseitige Verhältniß giebt, in dem der Saint-Simonismus mit seiner Zeit steht, so ist es diese Aufmerksamkeit der Kammer auf eine Theorie, gegen die selbst die strenge Restauration nicht feindselig aufgetreten war; denn erst unter der Herrschaft der Bourgeoisie konnte sie beginnen, einen revolutionären Charakter zu zeigen. Bazard und Enfantin glaubten jener Anklage begegnen zu müssen. Am 1. Oct. 1830 gaben sie eine Adresse an die Kammer als Broschüre heraus, und setzten in derselben klar und bündig ihr eigentliches Ziel fest. Louis Reybaud hat sie ganz aufgenommen*); sie ist in der That das bestimmteste Actenstück, was die Schule hinterlassen hat, und sei-

*) Wir geben dieselbe hier ihrem wesentlichen Inhalt nach, weil sie über manche Fragen Aufklärung verschafft. Sie steht als Anhang in der Ausgabe der Werke St.-Simons von Olinde Rodrigues.

„Allerdings glauben und verkünden die Saint-Simonisten Ideen über die Zukunft des Eigenthums und der Frauen, die ihnen eigenthümlich sind; aber diese Ideen sind weit entfernt die zu sein, die man ihnen zuschreibt. Das System der Gütergemeinschaft will eine gleiche Theilung alles Vermögens unter alle Glieder der Gesellschaft. Die Saint-Simonisten weisen diese gleiche Theilung zurück, die in ihren Augen eine empörendere Ungerechtigkeit wäre, als die ungleiche Theilung, die im Beginne durch die Eroberung herbeigeführt wurde. Denn sie glauben an die Ungleichheit der Menschen, als Basis der Association selbst; die Gemeinschaft der Güter würde offenbare Verletzung des ersten moralischen Gesetzes sein, daß jeder gestellt werden soll nach seiner Fähigkeit und belohnt nach seinen Werken.

Aber um dieses Gesetzes willen wollen sie die Aufhebung aller Privilegien der Geburt ohne Ausnahme, und mithin die Vernichtung des Erbthums. Es sollen im Gegentheil alle Bedingungen der Arbeit, der Boden selbst und die Capitalien durch Gesellschaftung hierarchisch bewirthschaftet werden. Die Saint-Simonisten greifen mithin das Gesetz des Eigenthums nur an, in soweit es das Vorrecht des Müssiggangs heiligt.

Das Christenthum hat die Frauen aus der Sklaverei gezogen, aber es hat sie dennoch zur Unterwerfung verurtheilt. Die Saint-Simonisten wollen ihre vollständige Befreiung, ohne das heilige Recht der Ehe anzugreifen. Es soll Ein Mann der Gemahl Einer Frau sein; aber sie soll ihm gleich sein in der Ausübung der dreifachen Function im Tempel, im Staat und in der Familie, so daß das sociale Individuum, was bis jetzt der Mann allein gewesen ist, nun der Mann und das Weib werde."

ner Form und Haltung nach stehen wir keinen Augenblick an, es mit Reybaud Bazard mehr zuzuschreiben als Enfantin. In ihm ist die Sphäre hingezeichnet, die der Saint-Simonismus damals der wirklichen Welt abgewinnen wollte; merkwürdig ist, daß von Religion kein Wort vorkommt.

Indessen konnte für ihn vielleicht kein glücklicheres Ereigniß eintreten, als jene Anklage. Das Wahre, was er enthielt, war so neu, und das Bedürfniß nach einem Neuen so groß, nachdem man das Ueberlieferte niedergerissen, daß sich die ganze Jugend ihm begeistert zuwandte, und selbst ernste Männer ihre Theilnahme nicht verhehlten. Von allen Seiten strömte nicht blos Ruhm, sondern sogar Geld herzu; es ward möglich, die Exposition in drei Auflagen drucken und an die Aermeren gratis vertheilen zu lassen; der Globe, ein namhaftes Blatt, ward durch Vermittlung Pierre Lerour, von dem wir noch im Besondren reden werden, erworben, und am 19. Jan. 1831 erschien derselbe mit dem Titel: „Le Globe, Journal de la Doctrine de Saint-Simon“ und der Aufschrift auf seiner ersten Seite:

Religion

Wissenschaft Industrie

Allgemeine Gesellschaftung*)

„Alle gesellschaftlichen Einrichtungen müssen die moralische, intellectuelle und physische Verbesserung der zahlreichsten und ärmsten Classe zum Zwecke haben“.

„Alle Vorrechte der Geburt, ohne Ausnahme, sind aufgehoben“.

„Jedem nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihren Werken“.

Man sieht, wie der Industrialismus in der Schule bei weitem sich als das überwiegende Moment herausstellt, und vor ihm die Emancipation das Frauen, ja selbst das Dogma der neuen Religion noch zurücktreten. Es war aber jener entschieden die Frage des Tages. Das allgemeine unbestimmte Freiheitsgefühl war wach, aber es hatte keinen rechten Gegenstand nach dem Siege der Revolution. Diesen zeigte ihm der Saint-Simonismus; die Emancipation der Arbeiter, derselben, die so heldenmüthig für

*) Association universelle. Das Wort Association läßt sich nur durch Bildung eines neuen Worts wiedergeben. Denn es bezeichnet nicht so sehr die Gesellschaft selber, als vielmehr das Sichbilden derselben; dieses Werden aber drückt für uns genau die, die römische Endung — atio übersetzende Endung — „ung“ aus.

ernden Widerſpruch, daß die Arbeit des Menſchen dem Beſitze unterworfen iſt, und die Fähigkeit wie die That von einem materiellen und zufälligen Verhältniß abhängig erſcheint, während das Weſen der Sache es fordert, daß der Beſitz durch die Arbeit bedingt ſei, und jeder durch ſich ſelber zu dem werde, wozu ihn Anlagen und Anſtrengung würdig machen. Das iſt die praktiſche Anwendung des allgemeinen Grundſatzes Saint-Simons, daß die induſtrielle Claſſe ihrem Weſen nach unter allen die erſte ſei.

Die äußere Einrichtung, wodurch nun jener Gedanke im praktiſchen Leben verwirklicht werden ſoll, iſt ein über das ganze Land ausgebreitetes Bankenſyſtem. Eine Bank iſt für Bazard nicht ein Comptoir, das nichts weiter thut, als Buchhalten, ſondern ein Glied in einer organiſchen Reihe mit einer ſelbſtſtändigen Aufgabe. Wenn ein Beſitzer ſtirbt, wird ſein Vermögen der Bank übergeben, und dieſe hat jetzt die ſchwierige Pflicht, nicht blos den Zuſtand des Vermögens ſelbſt genau zu ermitteln, ſondern auch den Geeignetſten zu finden, der dieſes Vermögen am beſten verwalten könne. Jene Bank iſt daher der eigentliche Magiſtrat und Schiedsrichter über die Würdigkeit und über die Stellung der Individuen in der Geſellſchaft. Eine ganze Nation hat Eine Centralbank, dieſe hat die Banken der Provinzen unter ſich, und dieſe wieder die der Städte und der Gemeinden des Landes. So ſtellt ſich die Organiſation als ein einheitliches Ganze dar, und erfüllt nicht blos im Allgemeinen, ſondern auf jedem einzelnen Punkte, in jedem Individuum ihre Aufgabe.

— Dieſes iſt der weſentliche Inhalt der Vorleſungen in der Rue Taranne, in denen Bazard die Saint-Simoniſtiſche Schule aufs neue gründete. Wir laſſen, um nicht zu weitläuftig zu werden, Einzelheiten über Erziehung und Recht hinweg, was mehr neben, als in jener Doctrin ſteht. Es iſt klar, daß die Schule nicht jener grobe, nivellirende Communismus iſt, wie ihn Babeuf u. A. lehren, ſondern ein durchgeführter Gedanke, der zugleich tief erfaßt, und conſequent durchgeführt auftritt. Man will nicht die abſolute Gleichheit, ſondern im Gegentheil wird die Ungleichheit nothwendig bedingt; aber der weſentliche Unterſchied derſelben von der des wirklichen Zuſtandes iſt, daß in dieſem die Ungleichheit von dem Zufall des Erbthums*),

*) Wir brauchen dieſes Wort, weil es kein anderes giebt, das uns das

in jener von Fähigkeit und Arbeit, mithin von dem Weſen der Perſönlichkeit ſelber unmittelbar bedingt wird. Allerdings iſt dieſer Gedanke einſeitig und darum unwahr; denn die Grundidee dieſer ganzen ſocialen Schöpfung iſt das Princip, daß das Höchſte, was in der Geſellſchaft erreicht werden könne, eine angemeſſene Vertheilung des Beſitzes ſei, und daß dieſe Aufgabe die Kraft habe, die ganze Geſtalt des menſchlichen Daſeins für die Völker wie für das Individuum zu beſtimmen. Aber dieſe Einſeitigkeit theilt die Doctrin Bazard's mit ihrer ganzen Zeit, und wird daher nur mit ihr zugleich, als ihr Repräſentant auf dem Gebiet der Induſtrie, ihre Beurtheilung finden können. Indeſſen erhebt ſich ſchon in dem weſentlich materiellen Theile derſelben, den wir bis hierher dargeſtellt haben, die Lehre zu der Höhe einer moraliſchen Bewahrheitung ihres Princips. Denn ſie erkennt, daß in dem gegenwärtigen Zuſtande der Arbeit der Antagonismus, das Einzelintereſſe, eben dadurch den Grund des allgemeinen Elends bildet, daß dem Einzelnen in ſeiner induſtriellen Arbeit das verbindende Glied mangelt, wodurch dieſelbe als Theil des allgemeinen einheitlichen Wirkens ſich jedem darſtelle. Dieſe Verbindung iſt aber mit der Aufhebung des Erbthums gegeben, und mit ihr zugleich dem Individuum ſeine Ausbildung für ſich und ſeine Arbeit für das Allgemeine möglich gemacht. Denn es hat daſſelbe allen Genuß und allen Nutzen ſeines Erwerbes, ſo lange es lebt; und mehr wird kein Sterblicher von irdiſchen Gütern wollen. Was es aber erwirbt, erwirbt es dennoch dem Allgemeinen, dem es bei ſeinem Tode wieder zufällt. So iſt durch dieſes Grundgeſetz der Antagonismus in ſeine endliche letzte Harmonie mit dem Princip der Aſſociation gebracht, und der ewige Widerſpruch, der die Welt bewegt, verſöhnt worden. Jenes Bewußtſein des Wirkens für das Allgemeine iſt aber die, von Saint-Simon zuerſt in das Gebiet der Induſtrie eingeführte Idee der Moral; die Aufhebung des Erbthums macht mithin die Behauptung möglich, daß in der synthèse sociale die Colliſion zwiſchen interêt und devoir, zwiſchen Individualisme und Association, kurz der moraliſche Widerſpruch überhaupt für immer aufgehoben ſei. Dieſer Schlußſtein des Gewölbes enthält mithin das letzte Reſultat des

---

franzöſiſche „l'hérédité", das Erbrecht und Erbſchaft zugleich bezeichnet, überſetzt. Uebrigens iſt die Endung „thum" die lateiniſche „tas" und die franzöſiſche „té", wie in proprietas, propriété, Eigenthum.

ganzen Systems, und man kann wohl sagen, daß man, ob jemand Bazard's Anschauung gefolgt ist, sicher daran erproben kann, daß er diesen Satz nicht mehr einzeln anzugreifen oder zu verstehen sucht.

So schließt der erste Theil der neuen socialen Schule. Aus Bazard's Hand ist endlich das System hervorgegangen, was Saint-Simon geträumt hat, und aus Princip ist ein Plan geworden. Allein halten wir nun diese Theorie mit dem ganzen Gebiete zusammen, das Saint-Simon umfassen wollte, so ist es sogleich klar, daß die zweite wesentliche Seite desselben noch fehlt. Es ist das System Bazard's allerdings auf die neue Religion gegründet, aber diese Religion selbst ist noch nicht da. Derselbe Gang, den wir in den Werken des Lehrers finden, wiederholt sich in dem Fortschritt seiner Schule; erst überwindet er das materielle Leben, dann geht er in das Gebiet religiöser Offenbarung über. Diese mangelte; es war gesagt, daß Saint-Simons Gesetz eine neue Kirche als das Allumfassende aufstellen werde, in der das materielle Leben nur als ein Theil erscheine; diese Kirche, und vor allem ihr Dogma, war daher zu finden, und als organischer Körper zu entwickeln.

Vielleicht hätte der tiefe Ernst, mit dem Bazard seine schwierige Aufgabe im Gebiete der Industrie verfolgte, ihn allmählig selbst zu einer organischen religiösen Anschauung erhoben, und es ihm möglich gemacht, Kirche und Gesellschaft zu verbinden. Allein es war einmal der Weg der Oeffentlichkeit betreten, und hatte derselbe bis jetzt schöne Frucht getragen, so kam nun die Zeit, wo er seine Nachtheile zeigen sollte. Man hatte die neue Religion versprochen und angekündigt, aber das Wenige, was unklar bei Saint-Simon ausgesprochen ist, reichte doch nicht aus, einen völligen Vortrag und ganze Stunden auszufüllen. Es mußte daher, um die Sache bei ihrem wahren Namen zu nennen, eine Religion geradezu erfunden werden; und dies war jetzt die schwierige Aufgabe der Jünger Saint-Simons.

Bazard war aufrichtig und tief; in der polytechnischen Schule, dieser Pflanzstatt der mathematischen Wissenschaft in Frankreich gebildet, war es ihm nicht möglich, etwas aufzustellen, was er zu beweisen nicht im Stande war. Er wollte erarbeiten, was er als sein Resultat vorlegte; das war nicht der Weg, der eine neue Religion aus dem Chaos seiner unentwickelten Gedanken urplötzlich ins Leben rufen konnte. Hätte das Schicksal nicht

einen andern Jünger der Doctrin neben ihn gestellt, so würde vielleicht sich die ganze Schule schon damals in das aufgelöst haben, was sie später ward, eine Reihe tüchtiger Oekonomisten und Publicisten. Allein hier trat ein Mann auf, der sich fähig glaubte, die gesetzte Aufgabe zu lösen. Enfantin war stets ein Verehrer Saint-Simons gewesen, hatte aber während der Zeit, wo der Producteur sein Ende fand, mit den Uebrigen die Schule aufgegeben. Jetzt, da Bazard sie aufs neue ins Leben rief, griff er thätig mit ein; und wie Bazard die materielle Seite, so wollte er die religiöse vollenden.

„Man hat", sagt Reybaud, „zu seiner Zeit viel über das Verhältniß des Verdienstes Bazard's und Enfantin's geredet. Uns scheint es, als ob die Natur ihres Geistes selbst die Möglichkeit einer dauernden Vereinigung ausschloß. Bazard, erzogen in der Schule unserer politischen Kämpfe, liebte noch wider seinen Willen und unbewußt das revolutionäre Princip, das er so lange vertheidigt hatte; dazu war er ein guter Logiker, ein unermüdlicher Denker, und vermochte es wie wenige, alle Consequenzen und Entwicklungen eines gegebenen Thema's dem Publikum verständlich zu machen. Enfantin war von ganz entgegengesetztem Charakter. Beständig der Tagespolitik fremd, hing er an derselben mit keinem Gefühl der Sympathie oder des Hasses. Er dachte nur an die Welt, um sie seinen Ueberzeugungen zu unterwerfen, nicht um sich mit den ihrigen zu beschäftigen. Enfantin schuf den Gedanken, Bazard erfand die Formel."

Reybaud hat sich hier verleiten lassen, zu weit zu gehen, um den Gegensatz desto schlagender durchzuführen. Das ganze System der Organisation der Industrie, was wir bis jetzt dargestellt haben, gehört sowohl dem Gedanken als der Formel nach Bazard allein an. Enfantin hat wenig oder gar keinen Theil daran. Was Reybaud daher behauptet, gilt nur von dem zweiten Theil der Exposition de la foi Saint-Simonienne, die das Princip der Moral und die theokratische Organisation des industriellen Staats enthält. Und hier kommen wir auf einen Punkt, den Reybaud gänzlich übersehen hat. Enfantin vermochte wohl, eine gegebene Idee auszubilden, aber nicht eine neue zu schaffen. Es ist, wenn man den Inhalt des zweiten, religiösen Theils des Dogma's betrachtet, auf keine Weise der Gedanke zu unterdrücken, daß die Grundlage desselben weder eigentlich Saint-Simon, noch auch Enfantin zugehört, sondern keinem andern als Fourier.

wankte in seinen Händen; das, woran er all' seine Liebe, all' seine Kraft, all' seine Hoffnung gesetzt, vermochte nicht einmal sich des inneren Feindes zu erwehren! Den Untergang der Carbonari's hatte er überlebt, wenn gleich in der drohendsten Gefahr; den seiner Schule verhüllte ihm ein freundlicheres Schicksal. Er konnte seines tiefen Schmerzes nicht mehr Herr werden; wenige Monate nach jenem Streite brach ihm das Herz.

Die Spaltung der Schule aber reifte schneller. Am 19. November 1831 berief Enfantin die allgemeine Versammlung, um seinen neuen Standpunkt zu dem der ganzen Schule zu erheben. Was konnte die Folge davon sein, als ein Schisma? Bazard erschien gar nicht; seine Meinungsgenossen in der bestimmten Absicht, sich Enfantin entgegenzustellen. Der erhob sich nun, und begann eine Rede, in der er die Theorie entwickelte, die ihn von Bazard trennte, den Aufruf an das Weib, das mit gleichem Recht zum Priesterthum berufen sei, wie der Mann.

„Der Mann und das Weib, das erst ist das sociale Individuum", ruft er aus. „Die neue moralische Ordnung beruft das Weib zu einem neuen Leben. Es soll uns das Weib alles enthüllen, was sie fühlt, alles was sie wünscht, alles was sie verlangt von der Zukunft. Jeder, der dem Weib ein Gesetz auferlegen will, ist kein Saint-Simonist; die einzige Stellung des Saint-Simonisten dem Weibe gegenüber ist die, sich unfähig zu erklären, sie beurtheilen zu können".

Von da übergehend zur Theorie des Doppel-Priesters (couple-prêtre), fügt er hinzu:

„Die Mission des Priesters ist, auf gleiche Weise beide Naturen zu fühlen, die sinnlichen und fleischlichen Begierden zu ordnen und zu entwickeln. Seine Mission ist ferner die Vereinigung zu erleichtern". —

„Wie schön wird sie sein, die Sendung des socialen Priesters, Mann und Weib! Wie reich wird sie sein! Bald wird er die unbedachte Hitze der Intelligenz beruhigen, oder die ungeregelten Begierden der Sinne mildern; bald im Gegentheil die apathische Intelligenz wieder erwecken, oder die erschlafften Sinne erfrischen; denn er muß allen Reiz der Anständigkeit und der Schamhaftigkeit kennen, aber auch alle Schönheit der Wollust".

„Bis dahin hatte", sagt Reybaud, „das Auditorium, wenn auch von den verschiedensten Gefühlen bewegt, doch in Schweigen zugehört; aber bei dieser letzten Definition vermochte

Pierre Leroux nicht mehr sich zu halten: „Sie entwickeln", rief er aus, „eine Lehre, die das Collége einstimmig verworfen hat; ich bin hierher gekommen, um es zu sagen; ich werde mich zurückziehen". Ihm erwiederte Enfantin: „Den Beweis der Wahrheit meiner Worte mögt ihr hier sehen. Da ist der Mann" (auf Pierre Leroux zeigend) „der am besten die Tugend repräsentirt, wie sie bis jetzt verstanden ward; und, ihr seid deß Zeugen, die Tugend dieses Menschen kann nicht begreifen, was in meinen Worten das Universelle ist". — Wir glauben es wahrlich gerne!

Der Streit ward heftig in dieser Sitzung, und unversöhnt ging man auseinander. Das Wort war gegeben, das von nun an die Scheidewand zwischen den beiden Parteien bilden sollte, und damit das Todesurtheil beider ausgesprochen. Auf jenes dunkle, unreine Gebiet wollten die Ernsteren dem Enfantin nicht folgen, und in Saint-Simons Schriften selbst war nirgends ein Satz, der sie zu ähnlichen Consequenzen treiben konnte. Pierre Leroux, Reynaud, Cazeaux, Pereire u. A. schieden aus; das Schisma ward öffentlich erklärt, und in der folgenden Sitzung vom 21. Nov., wo keine Streitigkeiten mehr geduldet wurden, erklärte Olinde Rodrigues den Enfantin als den tugendhaftesten Menschen, und als den Vater der Familie; sich selbst als das Haupt der Saint-Simonistischen Industrie. —

Ein unbeschreibliches Gefühl des Mißtrauens folgte im Publikum der Nachricht dieses Schisma's. Nirgends hatte noch in irgend einer Schule die Einigkeit so sicher auf der einen Seite, so nothwendig auf der andern geschienen. Dennoch konnte die so hochgepriesene Theorie nicht einmal die beiden Häupter der Lehre selbst vor Uneinigkeit bewahren — was durften denn da die Schüler erwarten? Der erste Anstoß des Zweifels an der Sache selbst war gegeben; die Schule isolirte sich. Diejenigen, welche sie verspottet hatten, bekamen in den Augen Aller Recht; diejenigen, deren Vertrauen noch jung war, begannen zu zögern; und selbst die, welche die Wahrheit ihrer Sätze läugneten, konnten nicht mehr durch die Hinweisung auf den praktischen Zustand zum Schweigen gebracht werden. Kurz, das Lebensprincip der ganzen Lehre war in seinem tiefsten Kern angegriffen, und aus der Schule war eine Secte geworden.

Doch das Alles war nicht das Schlimmste. Die neue Idee, die Enfantin zum Grunde legen wollte, ist innerlichst unwahr. Sie ist ein Verkennen der höheren, reinen Bestimmung des

Menschen, und zugleich eine Umwälzung des Gedankens und der Aufgabe des Saint-Simonismus selbst. Mit ihr steht er nicht mehr auf dem Boden, der ihm Kraft gegeben; er ist nicht mehr der Vertreter des Egalitätsprincips, Verkünder einer Organisation der Industrie. Damit ist er aus dem Kreise des wahren Bedürfnisses seiner Zeit hinausgerückt, ohne Herr über das Princip zu sein, das ihn vorwärts getrieben. Die Sympathie für sein ferneres Schicksal ist unwiederbringlich verloren; wir fühlen, daß er kein Resultat mehr erreichen kann. Seine innere Entwicklung verliert sich in ein wüstes, unverständliches Treiben und Schwärmen; seine äußere ist nur die Geschichte seines Unterganges. Mit Bazard, dem eigentlichen Stifter desselben, wird er selber zu Grabe getragen. Ihm folgten, als man ihn an der Seite Saint-Simons begrub, nur wenige von denen, die er der Lehre seines Meisters gewonnen; aber noch jetzt ist die Achtung vor diesem tiefen, liebenden Charakter in Allen lebendig, die ihn gekannt haben. Enfantin lebt noch gegenwärtig im Staatsdienste angestellt. Er hing wenigstens nicht mit seinem Leben an dem Werke desselben. —

— Es ist uns unmöglich, dem Folgenden ein wirkliches Interesse abzugewinnen. Weder Kühnheit noch Neuheit, weder ein festes Ziel noch eine selbstbewußte Kraft, es zu erreichen, erscheint von jetzt an im Saint-Simonismus. Er hat seinen Höhepunkt erreicht, und eilt nun rasch dem Ende zu. Neubegierde erregte er, keine Theilnahme; dennoch ist es grade diese letzte Periode, die am meisten bekannt geworden, und von der aus die ganze Lehre am häufigsten beurtheilt oder vielmehr verurtheilt ist. Wir hoffen, das wahre Verhältniß in sein rechtes Licht gestellt zu haben. —

Als sich die Partei Bazards von Enfantins Ideen losgesagt hatte, begann derselbe einen Versuch, der schon öfter wiederholt ist. Man wollte das Weib finden. Zur Seite des Vaters stand von da an ein leerer Stuhl, seine Bestimmung anzudeuten; man schlug, um ihn zu besetzen, allerlei oft schon verurtheilte Wege ein. Bälle und Soiréen wurden gegeben, es ward getanzt und beobachtet; umsonst. Das Weib kam nicht; niemand wollte die Emancipation, die so freigebig ausgeboten ward. So fehlte der Secte ihr Haupt; bald aber noch ein wesentlicheres Moment. Seit der Trennung hatten die Beiträge sich mit dem Zutrauen gemindert, die Ausgaben aber durch jene Experimente vermehrt.

Der Globe verschlang eine bedeutende Summe; beim Jahresschluß ergab sich ein Deficit von 30,000 Fr. Dazu kam eine verfehlte Speculation von Olinde Rodrigues, die die Schule aus einer Angelegenheit des Glaubens zu einem Gegenstand der Speculation machte. Es war nicht mehr möglich, sich zu halten. Der Globe ward aufgegeben, die eingerichteten Werkstätten geschlossen, und endlich die Familie in der Rue Monsigny aufgelöst.

Schon vorher hatte indessen das Schisma noch eine andre bittre Frucht getragen. Olinde Rodrigues vermochte es noch weniger wie Bazard, seine Stellung neben Enfantin zu ertragen. Bald klagten sie sich gegenseitig der Ketzerei an; Rodrigues erklärte: „Ich habe behauptet, daß in der Familie Saint-Simons jedes Kind seinen Vater müsse erkennen können. Enfantin will, daß die Frau allein berufen werden solle, um diese ernste Frage zu entscheiden". Wir wollen nicht untersuchen, was hinter solchen Behauptungen sich versteckt; aber es ward selbst dem kindlichen Gemüthe des Olinde Rodrigues zu viel. Er sagte sich los von Enfantin, und rief in einem Manifest*) die Gläubigen auf, ihm zu folgen. Das geschah am 13. Februar 1832. Es ward klar, daß an dem Saint-Simonismus nichts mehr zu halten sei, oder vielmehr, daß das, was unter diesem Namen auftrat, nicht mehr denselben verdiene.

Indessen versuchte Enfantin einen letzten Schritt. Er zog sich mit den Trümmern der Schule, die in dem kurzen Zeitraum von vier Monaten bis auf die Zahl von zwei und vierzig zusammengeschmolzen waren, auf ein väterliches Gut in Menilmontant zurück. Hier begann er ein patriarchalisches Leben zu führen, und die für seine Theorie verlorne Aufmerksamkeit durch allerlei Sonderbarkeiten aufs neue für einige Augenblicke zu reizen. Man begann das Gut eifrig zu bearbeiten; Spaten, Hacke und Pflug wurden thätig; dazu sang man die Lieder der Schule, und anstatt sich in die Welt zu begeben und sie zu bekehren, erwartete man, daß sie zu ihr kommen werde. Es ward eine eigenthümliche Tracht ersonnen, und die Mahlzeiten mit eignen Förmlichkeiten umgeben. Aber das Besonderliche fand in keinem ernsten Gedanken ein Gegengewicht; das Publikum sah es, wie man eine Sammlung unbekannter Gegenstände be-

*) Vor seiner Ausgabe der Werke St.-Simons abgedruckt; hier ist es datirt vom 1. März.

ſieht; man wunderte ſich; die Verſtändigeren bedauerten es, die Leichtmüthigen lachten. Es war aus mit der Schule, die ſo viele Hoffnungen rege gemacht, ſo manche Befürchtungen erweckt hatte.

Wen es jedoch treibt, tiefer in dieſe letzte bizarre Phaſe derſelben einzugehen, der dürfte dazu zwei Anhaltspunkte haben. Zuerſt zeigt ſich in manchem Einzelnen eine oft auffallende Aehnlichkeit mit Fourier in der Claſſificirung der Arbeiten und dem ganzen äußeren Auftreten des Organismus derſelben; es wäre nicht ſchwer, den Einfluß des Fourieriſtiſchen Grundgedankens auch hier nachzuweiſen, wenn es nur der Mühe verlohnte. Dann aber hat in der Familie von Menilmontant ſich die religiöſe Anſchauung der Enfantiniſten zu der Darſtellung einer neuen Geneſis erhoben; die Weltſchöpfung ward beſchrieben in dem Livre nouveau, das jedoch nur als Manuſcript exiſtirt. Reybaud, der daſſelbe in Händen hatte, giebt einen ſehr weitläuftigen Auszug daraus (p. 117—131). Es iſt uns unmöglich, etwas mehr darin zu ſehen, als man in hundert anderen Schriften über jene Idee finden mag; ein kühnes Spiel der Phantaſie, bodenlos, ſich ſelbſt überlaſſen und gegen keine Wirklichkeit anſtoßend, weil es dieſelbe erſt ſchaffen ſoll. Wir glauben nicht, daß ſie irgendwie eines tieferen Intereſſes werth iſt; denn ſie iſt weder originell, noch fruchtbar. —

Was kann nach allem dieſen nun noch übrig ſein? Die Schule war ſo innerlich haltungslos, daß eine einzige gerichtliche Unterſuchung ausreichte, ſie auf immer zu vernichten. Schon ſeit dem Februar hatte dieſelbe begonnen; am 27. Auguſt wurden die Hauptführer Enfantin, Michel Chevalier, Duveyrier und Barrault vor die Aſſiſen gefordert. Sie zogen in Proceſſion dahin; Neugierige ſtanden umher, dieſen Leichenzug der Lehre anzuſchauen. Was noch nicht verloren war, das verdarb die lächerliche Eitelkeit Enfantin's. Er ſtellte ſich vor die Geſchwornen hin, und warf ihnen einen ſeiner Meiſterblicke zu, mit denen er ſeine Neophyten zu beherrſchen pflegte, ohne ein Wort zu ſagen. Die Geſchwornen wurden unwillig; da rief Enfantin triumphirend aus: „Der Zorn iſt ein Beweis der Bewegung! Ich habe Euch beſiegt". Jetzt war alle Vertheidigung ſeiner Schüler umſonſt; alle Angeklagten wurden zur Gefängnißſtrafe wegen Uebertretung des Artikel 219 des Code pénal verurtheilt, und ohne weiteres exequirt.

Mit dieſem letzten Acte ſchließt ſich die Geſchichte des Saint-Simonismus. Die Familie von Menilmontant löſte ſich auf;

im letzten Augenblicke bestand sie nach Reybaud (im Anhang Bibliographie p. 422) aus 38 Mitgliedern. Die Mittel der Existenz fehlten, die Häupter waren in der Verhaftung. Die Schulen der Provinz hatten sich wesentlich an der der Hauptstadt aufrecht gehalten. Sie fielen zusammen mit ihr, und der Erinnerung des Publikums blieb von der ganzen Erscheinung nur die Verwunderung, wie man sich ihr einst hatte zuwenden können, und ein neuer Grund zu Mißtrauen gegen Neuerungen. Ehe ein Jahr verging, sprach man von dem Saint-Simonismus, wie von einer längst verschollenen Sache; denn alles, selbst das Andenken, lebt schnell in Frankreich. —

III.

Der Fourierismus im Allgemeinen.

Wenn wir im Saint-Simonismus das Bild eines Gedankens sehen, der von einem noch unbestimmten, mehr geahnten als bewußten Anfangspunkt aus mit seiner Zeit in dieselbe Bahn der Entwicklung hineintritt, sich kühne und beharrliche Geister unterwirft und von ihnen und der ihn umgebenden Geschichte getragen, das allgemeine Gefühl in eine bestimmte Gestalt, sowohl für das innere als das erscheinende Leben zu bilden versucht, so stellt sich im Fourierismus jener tiefere Inhalt des französischen Lebens in einem vollendeten, in sich ausgebildeten System dar, das seine allgemeinsten wie seine einzelnsten Sätze nur sich selber verdanken will, und auf keinen Fortschritt Anspruch macht, als den, den es selber zu bedingen im Stande ist. Beide treten mit der Forderung auf, daß sich die Gesellschaft ihnen unterwerfen solle; allein während der Saint-Simonismus allmählig zu seinem wahren Grundsatze kommt, daß die neue Form derselben und ihre Gesetze auf dem Glauben und der Liebe ruhen sollen, will der Fourierismus von vorne herein alles, was er enthält, auf das Wissen gründen; während jener seine Anhänger sich erwarb, indem er in den Herzen seiner Jünger den Schwung des Gefühls anregte durch begeisterte Lehre der Geschichte und die farbenreiche Ausmalung einer lieblichen Zukunft, fordert dieser unbedingt und immer aufs neue, daß man ihm auf dem Wege des Gedankens nachweise, wo er Unrecht habe, oder aber endlich sich überzeugen lasse. Beide sind gleichzeitig da; indessen geht der Saint-Simonismus in der

öffentlichen Geltung dem Fourierismus vorauf, ihm erst den Platz einräumend, nachdem er selber sich aufgelöst hat; denn wenn jener der unmittelbare, praktische sociale Versuch ist, so ist dieser die sociale Wissenschaft; und als solche bekennt sie sich.

Wir wollen nicht die Parallele weiter führen; aber darum muß es uns zu thun sein, daß man das höhere Moment fest im Auge behalte, was sie verbindet, das Egalitätsprincip auf dem Gebiete des materiellen Besitzes. Wie der Saint-Simonismus seine äußere Gewalt eben aus dem Versuche zog, durch eine wirkliche Organisation der Industrie der nichtbesitzenden Classe zur materiellen Selbstständigkeit zu verhelfen, so ruht die innere Bedeutung des Fourierismus für seine Gegenwart auf der Idee, die absoluten Principien zur allgemeinen Anerkenntniß zu erheben, nach welchen eine neue Ordnung der Arbeit jedem sein Minimum an Erwerb und Genuß zu sichern im Stande ist. Die Verschiedenheit des Weges ward bedingt durch die Persönlichkeit der beiden Stifter und der Hauptführer ihrer Schulen, die Gemeinsamkeit des Ziels aber durch die Aufgabe ihrer ganzen Gegenwart, deren Lösung beiden sich als ihr wahrer Lebenszweck offenbarte.

Der Saint-Simonismus ist so ziemlich als eine jetzt vergessene Erscheinung zu betrachten; der Fourierismus dagegen breitet sich mit einer für Frankreich merkwürdigen Langsamkeit und Sicherheit aus, und es wird täglich schwerer, ihm den Platz als eine für sich dastehende intellectuelle Macht versagen zu wollen. Sein Dasein ist von ganz Frankreich anerkannt, und das aufmerksame Deutschland hat nicht gezögert, von der neuen Theorie Besitz zu nehmen. Die unmittelbaren Folgen davon sind eine Masse von Urtheilen und Vorurtheilen, die sich an diese oder jene kurze Skizzirung der Lehre anschließen, mehr oder weniger aufrichtig und ernst. Es ist durchaus nothwendig, mit solchen Ansichten gleichsam abzuhandeln, so lange ein Gegenstand noch nicht der Geschichte anheim gefallen ist; denn sie von vorn herein zur Seite zu schieben, ist ein Verkennen ihrer Bedeutung; selten betrügt sich die allgemeine Meinung ganz über das Unrichtige, wenn sie gleich noch seltener ganz das Wahre begreift. Wir sind daher berechtigt, ehe wir zur Theorie selbst übergehen, die Hauptpunkte anzugeben, in welchen sie gegen ihre Gegenwart angestoßen, und die Abneigung von vielen Seiten her rege gemacht hat, die bis jetzt als ihr mächtigster Feind sich gezeigt hat.

Es giebt in Frankreich, trotz seiner Freiheit, doch immer noch einen tödtlichen Kampf, den wir in dieser Entschiedenheit des Gegensatzes in Deutschland nicht kennen, den Kampf zwischen dem absoluten Dogma der Kirche und dem zum Gottesbewußtsein sich entwickelnden Gedanken. Das erstere ist der unerbittliche Feind nicht des Irrthums im Wissen, sondern des Denkens selbst; wer nicht blos seinen Gott glaubt, sondern auch an ihn denkt, ist Ketzer. Saint-Simon sagte: Gott will, daß wir den Armen lieben sollen; Fourier aber beginnt, diesen Willen Gottes in seiner Theorie zum erkennbaren Gesetze zu gestalten. Damit hat er, gleichviel ob er im Recht oder im Unrecht, so weit er reicht sich die römisch-katholische Partei auf immer zum heftigsten Gegner gemacht, und der Globe und der Univers, diese beiden Hauptorgane derselben in der Journalistik, verhehlen ihren Haß nicht. Ihnen kommt es weder darauf an, ob Fourier für die Organisation der Arbeit das wahre Princip entdeckt hat, ob ein Bedürfniß in der Gesellschaft durch ihn befriedigt werden kann, oder nicht; sie sehen nur, daß durch ihn der Mensch zum Erkennen Gottes aufgefordert wird; das ist genug. — Niemand wird ihnen in ihrem Urtheile folgen, der sie versteht.

Eine andre Anklage verwehrt dem Fourierismus den Eintritt in den Bürgerstand Frankreichs. Diesen hat der Communismus aus seinem Schlummer geweckt; er ist gewohnt und zum Theil belehrt worden, allenthalben die Zerstörung des Eigenthums wiederzufinden. Es hat sich die Ansicht über die nahe Verwandtschaft des Fourierismus mit dem Communismus sogar nach Deutschland verbreitet; indessen genügt es, auf die Idee Fouriers nur einen Blick zu werfen, um zu erkennen, daß eine solche Behauptung nur aus wesentlicher Unbekanntschaft oder gründlichem Mißverständniß entstehen konnte. Von einem solchen Vorwurf hat der Fourierismus nur so lange zu fürchten, als man sich die Mühe der eignen Ansicht ersparen will.

Stehen diese Vorurtheile demselben in der kirchlichen und gesellschaftlichen Welt überhaupt, durch seine Idee selbst angeregt, entgegen, so giebt es andre, die die Darstellung Fouriers insbesondre hervorgerufen hat. Es läßt sich auf keine Weise läugnen, daß in seinen Werken nicht jener klare, sich aus sich selbst erzeugende Gedankengang herrscht, der den Leser zwingt, mit ihm vorwärts zu gehen, und ihn an das absolute Ziel führt, wo er sich sagen muß, daß ein System nur durch ein System widerlegt

mereien berauſchte", ſagt Reybaud, nicht ohne einiges Recht zur Ironie. Endlich verſuchten Leraux, Jean Reynaud und Ch. Duveyrier, der neuen Doctrin über die alte Philoſophie den Sieg zu verſchaffen. Rings war lebendiges Regen, Einmüthigkeit nach innen, Vertrauen von außen; die kurze Zeit des Glanzes des Saint-Simonismus iſt der Beweis, daß er ein wahres Element in ſich zu verarbeiten und zu vertreten gekommen war. Kann es uns wundern, daß man ſich begeiſterte für eine Erſcheinung, in der für Gedankenwelt und praktiſches Leben alle Zweifel jener Zeit gelöſt, alle Widerſprüche verſöhnt waren?

— Indeſſen ſollte dieſe Zeit des Friedens nicht lange dauern. Blicken wir zurück auf den ganzen Umfang der Saint-Simoniſtiſchen Lehre, wie ſie in den beiden Ländern der Doctrine enthalten iſt, ſo zeigt es ſich leicht, daß in dem Gebiet der bisherigen praktiſchen Verſuche weſentlich nur die Verwirklichung der materiellen Grundſätze, eine Organiſation der Induſtrie ſelber, angeſtrebt ward. Allein es war ein Moment in das Syſtem hineingetragen, was noch nicht ſeine Folgen entwickelt hatte; die Berechtigung zum Genuß war anerkannt, aber bis dahin nur als ein Nebenpunkt geſetzt. Enfantin konnte oder wollte nicht dabei ſtehen bleiben; es trieb ihn, dieſes gefährliche Feld zu betreten, und den letzten Grundſatz der ſocialen Geſtaltung da zu ſuchen, wohin Fourier ihn geleitet hatte. Dem widerſtand die ganze Auffaſſung Bazard's; dieſer beſonnene Mann erkannte die Folgen eines Princips, das in die geheimſten und zarteſten Verhältniſſe eine Freiheit hinüberverſetzen wollte, die ſo eben erſt für die induſtrielle Welt der ſtrengen hierarchiſchen Organiſation unterworfen worden war. In beiden Häuptern der Lehre begannen die Gegenſätze, die bis dahin geſchlummert hatten, wach zu werden; es gab keine höhere Vereinigung, und ſo mußte denn der Widerſpruch zur Trennung, die Trennung zur Auflöſung führen. Innerlich war der Saint-Simonismus unvollendet geblieben; deshalb vermochte er nicht, die Einheit dauernd zu erhalten. Mit ihr aber war er ſelber für immer unrettbar verloren.

Dritte Epoche. Schisma und Auflöſung.

Schon längere Zeit hatte der Widerſpruch und die gegenſeitige Abneigung der beiden Häupter der Schule im Geheimen ſich entwickelt, ohne daß das Publikum es ahnte. Beruhte er einerſeits auf dem Gegenſatz des Princips ſelber, das ſie vertreten,

so trug andrerseits die Verschiedenheit der Charaktere nicht weniger dazu bei, einen Bruch vorzubereiten. Enfantin war heftig und mehr verwegen als muthig. Er wollte mit dem Versuche durchbrechen, das Bedenken durch die Begeisterung überwinden, und den Erfolg mit Gewalt erzwingen. Bazard begriff, daß der eigentliche Sieg der Lehre erst in der Ueberzeugung der Menschen gewonnen werden müsse, ehe man ihre Thätigkeit für dieselbe in Anspruch nehmen könne. Dadurch traten sie sich schon in dem entgegen worin sie übereinstimmten. Beide dachten auf eine wirkliche Gesellschaftung der Arbeiter; aber der Art. 291 des Code pénal verbietet jede Vereinigung über zwanzig Personen ohne Erlaubniß der Obrigkeit, und an diese war nicht zu denken. Bazard gab daher den Plan auf, hoffend, durch seine Lehre die Nothwendigkeit ihrer Ausführung auch der Staatsgewalt klar zu machen. Enfantin dagegen wollte es nichts desto weniger versucht wissen, in der Ueberzeugung, daß die Richtigkeit der Doctrin die Geltung der Gesetze überwinden werde. Ernster aber war der Zwiespalt auf einem andern Punkt. Enfantin lehrte gradezu die Emancipation der Frauen im engern Kreise der Eingeweihten; dem opponirte sich Bazard auf das entschiedenste, erschreckt durch die bedenklichen Consequenzen, die sich an eine Gesetzlosigkeit des geschlechtlichen Verhältnisses anknüpfen. Er war Enfantin in der Erklärung vom 31. Oct. 1830 gefolgt bis zu dem Satze, daß im socialen Leben der Frau eine gleiche Stellung neben dem Manne angewiesen werde. Weiter aber konnte er keinen Schritt gehen; schon bis hierher war er nur widerstrebend gekommen. Man stritt sich lange, ernst, bald mit Heftigkeit; zum erstenmal zeigte sich in Enfantin's Charakter eine bis zur Ungerechtigkeit und Eitelkeit gehende Hochschätzung seiner eignen Person; er begann statt mit Gründen, mit Beschuldigungen anzugreifen, und Bazard, seinen Nebenbuhler, offen zu bekämpfen. Das traf diesen edlen Charakter mitten in seinem innersten Leben; er hatte es sich nicht als möglich denken können, und darum verwundete es ihn um so tiefer. Dazu berührte die Emancipation des geschlechtlichen Verhältnisses eine persönliche Seite; einen solchen Kampf auszuhalten, war ihm nicht möglich. Als die Discussion dieses Gebiet im ersten Collége erreichte, ging er schweigend fort, da es ihm klar ward, daß Enfantin's Ansichten ernsthaft gemeint seien. Er sah das nahe Schicksal der Schule, und hinter ihren Verirrungen ihre Auflösung. Das eigentliche Werk seines Lebens

wankte in seinen Händen; das, woran er all' seine Liebe, all' seine Kraft, all' seine Hoffnung gesetzt, vermochte nicht einmal sich des inneren Feindes zu erwehren! Den Untergang der Carbonari's hatte er überlebt, wenn gleich in der drohendsten Gefahr; den seiner Schule verhüllte ihm ein freundlicheres Schicksal. Er konnte seines tiefen Schmerzes nicht mehr Herr werden; wenige Monate nach jenem Streite brach ihm das Herz.

Die Spaltung der Schule aber reifte schneller. Am 19. November 1831 berief Enfantin die allgemeine Versammlung, um seinen neuen Standpunkt zu dem der ganzen Schule zu erheben. Was konnte die Folge davon sein, als ein Schisma? Bazard erschien gar nicht; seine Meinungsgenossen in der bestimmten Absicht, sich Enfantin entgegenzustellen. Der erhob sich nun, und begann eine Rede, in der er die Theorie entwickelte, die ihn von Bazard trennte, den Aufruf an das Weib, das mit gleichem Recht zum Priesterthum berufen sei, wie der Mann.

„Der Mann und das Weib, das erst ist das sociale Individuum", ruft er aus. „Die neue moralische Ordnung beruft das Weib zu einem neuen Leben. Es soll uns das Weib alles enthüllen, was sie fühlt, alles was sie wünscht, alles was sie verlangt von der Zukunft. Jeder, der dem Weib ein Gesetz auferlegen will, ist kein Saint-Simonist; die einzige Stellung des Saint-Simonisten dem Weibe gegenüber ist die, sich unfähig zu erklären, sie beurtheilen zu können".

Von da übergehend zur Theorie des Doppel-Priesters (couple-prêtre), fügt er hinzu:

„Die Mission des Priesters ist, auf gleiche Weise beide Naturen zu fühlen, die sinnlichen und fleischlichen Begierden zu ordnen und zu entwickeln. Seine Mission ist ferner die Vereinigung zu erleichtern". —

„Wie schön wird sie sein, die Sendung des socialen Priesters, Mann und Weib! Wie reich wird sie sein! Bald wird er die unbedachte Hitze der Intelligenz beruhigen, oder die ungeregelten Begierden der Sinne mildern; bald im Gegentheil die apathische Intelligenz wieder erwecken, oder die erschlafften Sinne erfrischen; denn er muß allen Reiz der Anständigkeit und der Schamhaftigkeit kennen, aber auch alle Schönheit der Wollust".

„Bis dahin hatte", sagt Reybaud, „das Auditorium, wenn auch von den verschiedensten Gefühlen bewegt, doch in Schweigen zugehört; aber bei dieser letzten Definition vermochte

Pierre Lerour nicht mehr ſich zu halten: „Sie entwickeln", rief er aus, „eine Lehre, die das Collége einſtimmig verworfen hat; ich bin hierher gekommen, um es zu ſagen; ich werde mich zurückziehen". Ihm erwiederte Enfantin: „Den Beweis der Wahrheit meiner Worte mögt ihr hier ſehen. Da iſt der Mann" (auf Pierre Lerour zeigend) „der am beſten die Tugend repräſentirt, wie ſie bis jetzt verſtanden ward; und, ihr ſeid deß Zeugen, die Tugend dieſes Menſchen kann nicht begreifen, was in meinen Worten das Univerſelle iſt". — Wir glauben es wahrlich gerne!

Der Streit ward heftig in dieſer Sitzung, und unverſöhnt ging man auseinander. Das Wort war gegeben, das von nun an die Scheidewand zwiſchen den beiden Parteien bilden ſollte, und damit das Todesurtheil beider ausgeſprochen. Auf jenes dunkle, unreine Gebiet wollten die Ernſteren dem Enfantin nicht folgen, und in Saint-Simons Schriften ſelbſt war nirgends ein Satz, der ſie zu ähnlichen Conſequenzen treiben konnte. Pierre Lerour, Reynaud, Cazeaux, Pereire u. A. ſchieden aus; das Schisma ward öffentlich erklärt, und in der folgenden Sitzung vom 21. Nov., wo keine Streitigkeiten mehr geduldet wurden, erklärte Olinde Rodrigues den Enfantin als den tugendhafteſten Menſchen, und als den Vater der Familie; ſich ſelbſt als das Haupt der Saint-Simoniſtiſchen Induſtrie. —

Ein unbeſchreibliches Gefühl des Mißtrauens folgte im Publikum der Nachricht dieſes Schisma's. Nirgends hatte noch in irgend einer Schule die Einigkeit ſo ſicher auf der einen Seite, ſo nothwendig auf der andern geſchienen. Dennoch konnte die ſo hochgeprieſene Theorie nicht einmal die beiden Häupter der Lehre ſelbſt vor Uneinigkeit bewahren — was durften denn da die Schüler erwarten? Der erſte Anſtoß des Zweifels an der Sache ſelbſt war gegeben; die Schule iſolirte ſich. Diejenigen, welche ſie verſpottet hatten, bekamen in den Augen Aller Recht; diejenigen, deren Vertrauen noch jung war, begannen zu zögern; und ſelbſt die, welche die Wahrheit ihrer Sätze läugneten, konnten nicht mehr durch die Hinweiſung auf den praktiſchen Zuſtand zum Schweigen gebracht werden. Kurz, das Lebensprincip der ganzen Lehre war in ſeinem tiefſten Kern angegriffen, und aus der Schule war eine Secte geworden.

Doch das Alles war nicht das Schlimmſte. Die neue Idee, die Enfantin zum Grunde legen wollte, iſt innerlichſt unwahr. Sie iſt ein Verkennen der höheren, reinen Beſtimmung des

Menschen, und zugleich eine Umwälzung des Gedankens und der Aufgabe des Saint-Simonismus selbst. Mit ihr steht er nicht mehr auf dem Boden, der ihm Kraft gegeben; er ist nicht mehr der Vertreter des Egalitätsprincips, Verkünder einer Organisation der Industrie. Damit ist er aus dem Kreise des wahren Bedürfnisses seiner Zeit hinausgerückt, ohne Herr über das Princip zu sein, das ihn vorwärts getrieben. Die Sympathie für sein ferneres Schicksal ist unwiederbringlich verloren; wir fühlen, daß er kein Resultat mehr erreichen kann. Seine innere Entwicklung verliert sich in ein wüstes, unverständliches Treiben und Schwärmen; seine äußere ist nur die Geschichte seines Unterganges. Mit Bazard, dem eigentlichen Stifter desselben, wird er selber zu Grabe getragen. Ihm folgten, als man ihn an der Seite Saint-Simons begrub, nur wenige von denen, die er der Lehre seines Meisters gewonnen; aber noch jetzt ist die Achtung vor diesem tiefen, liebenden Charakter in Allen lebendig, die ihn gekannt haben. Enfantin lebt noch gegenwärtig im Staatsdienste angestellt. Er hing wenigstens nicht mit seinem Leben an dem Werke desselben. —

— Es ist uns unmöglich, dem Folgenden ein wirkliches Interesse abzugewinnen. Weder Kühnheit noch Neuheit, weder ein festes Ziel noch eine selbstbewußte Kraft, es zu erreichen, erscheint von jetzt an im Saint-Simonismus. Er hat seinen Höhepunkt erreicht, und eilt nun rasch dem Ende zu. Neubegierde erregte er, keine Theilnahme; dennoch ist es grade diese letzte Periode, die am meisten bekannt geworden, und von der aus die ganze Lehre am häufigsten beurtheilt oder vielmehr verurtheilt ist. Wir hoffen, das wahre Verhältniß in sein rechtes Licht gestellt zu haben. —

Als sich die Partei Bazards von Enfantins Ideen losgesagt hatte, begann derselbe einen Versuch, der schon öfter wiederholt ist. Man wollte das Weib finden. Zur Seite des Vaters stand von da an ein leerer Stuhl, seine Bestimmung anzudeuten; man schlug, um ihn zu besetzen, allerlei oft schon verurtheilte Wege ein. Bälle und Soiréen wurden gegeben, es ward getanzt und beobachtet; umsonst. Das Weib kam nicht; niemand wollte die Emancipation, die so freigebig ausgeboten ward. So fehlte der Secte ihr Haupt; bald aber noch ein wesentlicheres Moment. Seit der Trennung hatten die Beiträge sich mit dem Zutrauen gemindert, die Ausgaben aber durch jene Experimente vermehrt.

Der Globe verschlang eine bedeutende Summe; beim Jahresschluß ergab sich ein Deficit von 30,000 Fr. Dazu kam eine verfehlte Speculation von Olinde Rodrigues, die die Schule aus einer Angelegenheit des Glaubens zu einem Gegenstand der Speculation machte. Es war nicht mehr möglich, sich zu halten. Der Globe ward aufgegeben, die eingerichteten Werkstätten geschlossen, und endlich die Familie in der Rue Monsigny aufgelöst.

Schon vorher hatte indessen das Schisma noch eine andre bittre Frucht getragen. Olinde Rodrigues vermochte es noch weniger wie Bazard, seine Stellung neben Enfantin zu ertragen. Bald klagten sie sich gegenseitig der Ketzerei an; Rodrigues erklärte: „Ich habe behauptet, daß in der Familie Saint-Simons jedes Kind seinen Vater müsse erkennen können. Enfantin will, daß die Frau allein berufen werden solle, um diese ernste Frage zu entscheiden". Wir wollen nicht untersuchen, was hinter solchen Behauptungen sich versteckt; aber es ward selbst dem kindlichen Gemüthe des Olinde Rodrigues zu viel. Er sagte sich los von Enfantin, und rief in einem Manifest*) die Gläubigen auf, ihm zu folgen. Das geschah am 13. Februar 1832. Es ward klar, daß an dem Saint-Simonismus nichts mehr zu halten sei, oder vielmehr, daß das, was unter diesem Namen auftrat, nicht mehr denselben verdiene.

Indessen versuchte Enfantin einen letzten Schritt. Er zog sich mit den Trümmern der Schule, die in dem kurzen Zeitraum von vier Monaten bis auf die Zahl von zwei und vierzig zusammengeschmolzen waren, auf ein väterliches Gut in Menilmontant zurück. Hier begann er ein patriarchalisches Leben zu führen, und die für seine Theorie verlorne Aufmerksamkeit durch allerlei Sonderbarkeiten aufs neue für einige Augenblicke zu reizen. Man begann das Gut eifrig zu bearbeiten; Spaten, Hacke und Pflug wurden thätig; dazu sang man die Lieder der Schule, und anstatt sich in die Welt zu begeben und sie zu bekehren, erwartete man, daß sie zu ihr kommen werde. Es ward eine eigenthümliche Tracht ersonnen, und die Mahlzeiten mit eignen Förmlichkeiten umgeben. Aber das Besonderliche fand in keinem ernsten Gedanken ein Gegengewicht; das Publikum sah es, wie man eine Sammlung unbekannter Gegenstände be-

*) Vor seiner Ausgabe der Werke St.-Simons abgedruckt; hier ist es datirt vom 1. März.

ſieht; man wunderte ſich; die Verſtändigeren bedauerten es, die Leichtmüthigen lachten. Es war aus mit der Schule, die ſo viele Hoffnungen rege gemacht, ſo manche Befürchtungen erweckt hatte.

Wen es jedoch treibt, tiefer in dieſe letzte bizarre Phaſe derſelben einzugehen, der dürfte dazu zwei Anhaltspunkte haben. Zuerſt zeigt ſich in manchem Einzelnen eine oft auffallende Aehnlichkeit mit Fourier in der Claſſificirung der Arbeiten und dem ganzen äußeren Auftreten des Organismus derſelben; es wäre nicht ſchwer, den Einfluß des Fourieriſtiſchen Grundgedankens auch hier nachzuweiſen, wenn es nur der Mühe verlohnte. Dann aber hat in der Familie von Menilmontant ſich die religiöſe Anſchauung der Enfantiniſten zu der Darſtellung einer neuen Geneſis erhoben; die Weltſchöpfung ward beſchrieben in dem Livre nouveau, das jedoch nur als Manuſcript exiſtirt. Reybaud, der daſſelbe in Händen hatte, giebt einen ſehr weitläuftigen Auszug daraus (p. 117—131). Es iſt uns unmöglich, etwas mehr darin zu ſehen, als man in hundert anderen Schriften über jene Idee finden mag; ein kühnes Spiel der Phantaſie, bodenlos, ſich ſelbſt überlaſſen und gegen keine Wirklichkeit anſtoßend, weil es dieſelbe erſt ſchaffen ſoll. Wir glauben nicht, daß ſie irgendwie eines tieferen Intereſſes werth iſt; denn ſie iſt weder originell, noch fruchtbar. —

Was kann nach allem dieſen nun noch übrig ſein? Die Schule war ſo innerlich haltungslos, daß eine einzige gerichtliche Unterſuchung ausreichte, ſie auf immer zu vernichten. Schon ſeit dem Februar hatte dieſelbe begonnen; am 27. Auguſt wurden die Hauptführer Enfantin, Michel Chevalier, Duveyrier und Barrault vor die Aſſiſen gefordert. Sie zogen in Proceſſion dahin; Neugierige ſtanden umher, dieſen Leichenzug der Lehre anzuſchauen. Was noch nicht verloren war, das verdarb die lächerliche Eitelkeit Enfantin's. Er ſtellte ſich vor die Geſchwornen hin, und warf ihnen einen ſeiner Meiſterblicke zu, mit denen er ſeine Neophyten zu beherrſchen pflegte, ohne ein Wort zu ſagen. Die Geſchwornen wurden unwillig; da rief Enfantin triumphirend aus: „Der Zorn iſt ein Beweis der Bewegung! Ich habe Euch beſiegt". Jetzt war alle Vertheidigung ſeiner Schüler umſonſt; alle Angeklagten wurden zur Gefängnißſtrafe wegen Uebertretung des Artikel 219 des Code pénal verurtheilt, und ohne weiteres exequirt.

Mit dieſem letzten Acte ſchließt ſich die Geſchichte des Saint-Simonismus. Die Familie von Menilmontant löſte ſich auf;

im letzten Augenblicke bestand sie nach Reybaud (im Anhang Bibliographie p. 422) aus 38 Mitgliedern. Die Mittel der Existenz fehlten, die Häupter waren in der Verhaftung. Die Schulen der Provinz hatten sich wesentlich an der der Hauptstadt aufrecht gehalten. Sie fielen zusammen mit ihr, und der Erinnerung des Publikums blieb von der ganzen Erscheinung nur die Verwunderung, wie man sich ihr einst hatte zuwenden können, und ein neuer Grund zu Mißtrauen gegen Neuerungen. Ehe ein Jahr verging, sprach man von dem Saint-Simonismus, wie von einer längst verschollenen Sache; denn alles, selbst das Andenken, lebt schnell in Frankreich. —

III.

Der Fourierismus im Allgemeinen.

Wenn wir im Saint-Simonismus das Bild eines Gedankens sehen, der von einem noch unbestimmten, mehr geahnten als bewußten Anfangspunkt aus mit seiner Zeit in dieselbe Bahn der Entwicklung hineintritt, sich kühne und beharrliche Geister unterwirft und von ihnen und der ihn umgebenden Geschichte getragen, das allgemeine Gefühl in eine bestimmte Gestalt, sowohl für das innere als das erscheinende Leben zu bilden versucht, so stellt sich im Fourierismus jener tiefere Inhalt des französischen Lebens in einem vollendeten, in sich ausgebildeten System dar, das seine allgemeinsten wie seine einzelnsten Sätze nur sich selber verdanken will, und auf keinen Fortschritt Anspruch macht, als den, den es selber zu bedingen im Stande ist. Beide treten mit der Forderung auf, daß sich die Gesellschaft ihnen unterwerfen solle; allein während der Saint-Simonismus allmählig zu seinem wahren Grundsatze kommt, daß die neue Form derselben und ihre Gesetze auf dem Glauben und der Liebe ruhen sollen, will der Fourierismus von vorne herein alles, was er enthält, auf das Wissen gründen; während jener seine Anhänger sich erwarb, indem er in den Herzen seiner Jünger den Schwung des Gefühls anregte durch begeisterte Lehre der Geschichte und die farbenreiche Ausmalung einer lieblichen Zukunft, fordert dieser unbedingt und immer aufs neue, daß man ihm auf dem Wege des Gedankens nachweise, wo er Unrecht habe, oder aber endlich sich überzeugen lasse. Beide sind gleichzeitig da; indessen geht der Saint-Simonismus in der

öffentlichen Geltung dem Fourierismus vorauf, ihm erst den Platz einräumend, nachdem er selber sich aufgelöst hat; denn wenn jener der unmittelbare, praktische sociale Versuch ist, so ist dieser die sociale Wissenschaft; und als solche bekennt sie sich.

Wir wollen nicht die Parallele weiter führen; aber darum muß es uns zu thun sein, daß man das höhere Moment fest im Auge behalte, was sie verbindet, das Egalitätsprincip auf dem Gebiete des materiellen Besitzes. Wie der Saint-Simonismus seine äußere Gewalt eben aus dem Versuche zog, durch eine wirkliche Organisation der Industrie der nichtbesitzenden Classe zur materiellen Selbstständigkeit zu verhelfen, so ruht die innere Bedeutung des Fourierismus für seine Gegenwart auf der Idee, die absoluten Principien zur allgemeinen Anerkenntniß zu erheben, nach welchen eine neue Ordnung der Arbeit jedem sein Minimum an Erwerb und Genuß zu sichern im Stande ist. Die Verschiedenheit des Weges ward bedingt durch die Persönlichkeit der beiden Stifter und der Hauptführer ihrer Schulen, die Gemeinsamkeit des Ziels aber durch die Aufgabe ihrer ganzen Gegenwart, deren Lösung beiden sich als ihr wahrer Lebenszweck offenbarte.

Der Saint-Simonismus ist so ziemlich als eine jetzt vergessene Erscheinung zu betrachten; der Fourierismus dagegen breitet sich mit einer für Frankreich merkwürdigen Langsamkeit und Sicherheit aus, und es wird täglich schwerer, ihm den Platz als eine für sich dastehende intellectuelle Macht versagen zu wollen. Sein Dasein ist von ganz Frankreich anerkannt, und das aufmerksame Deutschland hat nicht gezögert, von der neuen Theorie Besitz zu nehmen. Die unmittelbaren Folgen davon sind eine Masse von Urtheilen und Vorurtheilen, die sich an diese oder jene kurze Skizzirung der Lehre anschließen, mehr oder weniger aufrichtig und ernst. Es ist durchaus nothwendig, mit solchen Ansichten gleichsam abzuhandeln, so lange ein Gegenstand noch nicht der Geschichte anheim gefallen ist; denn sie von vorn herein zur Seite zu schieben, ist ein Verkennen ihrer Bedeutung; selten betrügt sich die allgemeine Meinung ganz über das Unrichtige, wenn sie gleich noch seltener ganz das Wahre begreift. Wir sind daher berechtigt, ehe wir zur Theorie selbst übergehen, die Hauptpunkte anzugeben, in welchen sie gegen ihre Gegenwart angestoßen, und die Abneigung von vielen Seiten her rege gemacht hat, die bis jetzt als ihr mächtigster Feind sich gezeigt hat.

Es giebt in Frankreich, trotz seiner Freiheit, doch immer noch einen tödtlichen Kampf, den wir in dieser Entschiedenheit des Gegensatzes in Deutschland nicht kennen, den Kampf zwischen dem absoluten Dogma der Kirche und dem zum Gottesbewußtsein sich entwickelnden Gedanken. Das erstere ist der unerbittliche Feind nicht des Irrthums im Wissen, sondern des Denkens selbst; wer nicht blos seinen Gott glaubt, sondern auch an ihn denkt, ist Ketzer. Saint-Simon sagte: Gott will, daß wir den Armen lieben sollen; Fourier aber beginnt, diesen Willen Gottes in seiner Theorie zum erkennbaren Gesetze zu gestalten. Damit hat er, gleichviel ob er im Recht oder im Unrecht, so weit er reicht sich die römisch-katholische Partei auf immer zum heftigsten Gegner gemacht, und der Globe und der Univers, diese beiden Hauptorgane derselben in der Journalistik, verhehlen ihren Haß nicht. Ihnen kommt es weder darauf an, ob Fourier für die Organisation der Arbeit das wahre Princip entdeckt hat, ob ein Bedürfniß in der Gesellschaft durch ihn befriedigt werden kann, oder nicht; sie sehen nur, daß durch ihn der Mensch zum Erkennen Gottes aufgefordert wird; das ist genug. — Niemand wird ihnen in ihrem Urtheile folgen, der sie versteht.

Eine andre Anklage verwehrt dem Fourierismus den Eintritt in den Bürgerstand Frankreichs. Diesen hat der Communismus aus seinem Schlummer geweckt; er ist gewohnt und zum Theil belehrt worden, allenthalben die Zerstörung des Eigenthums wiederzufinden. Es hat sich die Ansicht über die nahe Verwandtschaft des Fourierismus mit dem Communismus sogar nach Deutschland verbreitet; indessen genügt es, auf die Idee Fouriers nur einen Blick zu werfen, um zu erkennen, daß eine solche Behauptung nur aus wesentlicher Unbekanntschaft oder gründlichem Mißverständniß entstehen konnte. Von einem solchen Vorwurf hat der Fourierismus nur so lange zu fürchten, als man sich die Mühe der eignen Ansicht ersparen will.

Stehen diese Vorurtheile demselben in der kirchlichen und gesellschaftlichen Welt überhaupt, durch seine Idee selbst angeregt, entgegen, so giebt es andre, die die Darstellung Fouriers insbesondre hervorgerufen hat. Es läßt sich auf keine Weise läugnen, daß in seinen Werken nicht jener klare, sich aus sich selbst erzeugende Gedankengang herrscht, der den Leser zwingt, mit ihm vorwärts zu gehen, und ihn an das absolute Ziel führt, wo er sich sagen muß, daß ein System nur durch ein System widerlegt

werden kann. Im Gegentheil muß man ſich durch das Geſtrüpp willkührlicher Abſchweifungen, glänzend ausgemalter Scenen, unverſtändlicher Worte, ſchrittweiſe den Weg zum eigentlichen Grundgedanken bahnen, und wenn man ihn endlich aus der wirren Hülle herausgeſchält, am Ende noch fürchten, daß man ihm Unrecht thut, weil man ihm zu viel Recht giebt. Gegründet iſt der Vorwurf eines affectirten Suchens nach unerlaubten Wortformen, die ſelbſt im tiefen Reichthum der deutſchen Sprache keine entſprechende Ueberſetzung finden, dem Franzoſen aber wahrhaft barbariſch klingen. Was ſoll es mit ſolchen, keinem Bedürfniß entſprechenden Worten, wie Cis-legomènes, Intes-liminaires, Citer-logues, Citra-poses, Antienne, Citienne, Ultienne, Postienne? Das richtige Gefühl erſieht in ihnen doch nur zu bald den Reflex eines gewiſſen Breitmachens mit Unbedeutendheiten, und lernt dadurch nach Kleinlichkeit ſelbſt in Wichtigerem ſuchen. Indeſſen darf man dabei auf der anderen Seite nicht überſehen, daß es Fourier gleichfalls gelungen iſt, mit manchem ächt franzöſiſchen Wort ſeine Sprache zu bereichern; ſo z. B. iſt durch ihn und ſeine Schule der Ausdruck: „passionel“ zu einer allgemein gebrauchten Bezeichnung geworden. — Ferner hat Reybaud vollkommen Recht, wenn er ſagt: „ein anderer Fehler Fouriers iſt der Ueberfluß; nicht der Ueberfluß, der befruchtet, ſondern der, der ertränkt. Unzweifelhaft würde der Erfinder der ſocietären Welt viel weniger Zweifler an ſeinem wiſſenſchaftlichen Werth gefunden haben, wenn er, anſtatt ſeine Theorie in ein ungeheures Chaos zu werfen, ſie in eine kleine Zahl von gehaltreichen, kräftig erfaßten und ihres Eindrucks gewiſſen Sätzen zuſammengedrängt hätte“. Statt deſſen aber liebt er es, ſich in Schilderungen zu ergehen, wo man Fortſchritt erwartet; er baut ein herrlich Leben hin, wo man nach Grundſätzen ſucht, und legt dem Leſer die nicht leichte Mühe auf, das, was er eigentlich will, über demjenigen nicht zu vergeſſen, was er hofft und verſpricht. Und eben jene Schilderungen und Verſprechungen ſind vielleicht der ärgſte Feind der ganzen Theorie bei denen, die ſich freuen, eine Unterhaltung zu finden, ſtatt nach einer Wiſſenſchaft ſuchen zu müſſen. Denn es iſt in der That eine mächtige Heiterkeit auf keine Weiſe zu unterdrücken, wenn man die Beſchreibungen Fouriers von ſeiner künftigen ſocialen Welt lieſt, wo er ſich ſeinen Prophezeihungen und dem wunderlichen Bilde des Glücks überläßt, das ihn zuweilen erfaßt, und alsdann nach

allen Seiten hin unbedeckte Blößen der Spottluſt darbietet. Wir werden zur Charakteriſirung ſeiner Schreibart einige Proben unſrer Darſtellung hinzufügen; man darf dabei nicht vergeſſen, daß es eben nur Proben ſind.

Allerdings entſcheidet dies alles nur über die Form ſeiner Werke. Wen es treibt, Fourier ſelbſt zu ſtudieren, der wird finden, daß jene weit mehr als der Inhalt das Erkennen ſeiner eigentlichen Theorie ſchwierig macht, und daß die gegen viele Schriftſteller gebrauchte Behauptung, ſie hätten Fourier eigentlich nicht begriffen, mehr Schuld der Werke deſſelben als ſeiner Leſer iſt. Indeſſen iſt mit allen dem über den eigentlichen Inhalt ſelbſt nichts geſagt. Wir wollen, damit ſich das Urtheil orientire, ſchon hier die beiden Hauptpunkte herausheben, die die Baſis ernſterer Mißbilligung bilden.

Zuerſt iſt die Grundlage ſeiner ganzen Sittlichkeit, ſowohl in den geſellſchaftlichen Verhältniſſen insbeſondere, als für das Leben im Allgemeinen, eine durchaus materielle. Der Genuß iſt das Höchſte und Letzte; ihm ordnen ſich alle Geſetze, ſelbſt die der Schöpfung, unter, und er iſt es, den der Menſch zu erreichen ſtreben muß, um ſeine Beſtimmung zu erfüllen. Eine ſolche Anſicht iſt durchaus unwahr; es mangelt in ihr ganz die Idee der wahren Berechtigung des Geiſtes; ja, man kann ſagen, daß ſie ungermaniſch iſt. Es iſt nicht möglich, ihm Recht zu geben, wo er ſich beſtimmter auf dieſes Feld einläßt, oder diejenigen zu tadeln, die, mit ſeinem Grundgedanken nicht übereinſtimmend, ſchon von ihm aus das ganze Syſtem nicht anerkennen. Den Beweis hierfür kann freilich erſt die Darſtellung ſeiner Theorie ſelbſt liefern. — Dann hat er ſich auf keinem Punkte ſeiner ganzen Lehre zur Idee des Wiſſens erhoben. Allerdings ſpielt die Intelligenz bei ihm keine geringe Rolle, aber ſie hat keinen Zweck an und für ſich; man ſoll nicht erkennen, um zu wiſſen, ſondern um mit dem Reſultat der Erkenntniß der gemeinſamen materiellen Arbeit des Menſchengeſchlechts zu Hülfe kommen zu können. Es iſt charakteriſtiſch für alle ſocialen Beſtrebungen Frankreichs überhaupt, daß der Intelligenz dieſe untergeordnete Stellung ſtets unbedingt angewieſen wird; ein Reflex des franzöſiſchen Nationalcharakters ſelbſt, der die eigentliche Wiſſenſchaft nicht kennt, und das, was die Zeit von ihr errungen hat, in ſeiner Bedeutung nicht zu erfaſſen weiß. Wie aber kann ein Syſtem, das das ganze Leben der Menſchheit um-

faſſen und mit ſeinen Vorſchriften ausfüllen will, dem Denkenden genügen? Hier iſt der zweite Punkt, der den Uebergang der ſocialen Wiſſenſchaft nach Deutſchland in ihrer gegenwärtigen Geſtalt unmöglich macht, und uns zwingen wird, es zurückzuweiſen, bis es ſich in der Idee des Wiſſens geläutert hat. Die Aufgabe unſres Lebens iſt eine beſſre als die, die Fourier ihm vorzeichnen möchte; damit ſinkt ſeine ganze Theorie von ihrer Stellung als die Entwicklung des Weltgeſetzes zu dem herab, was ihr ihre zeitliche Bedeutung gegeben hat, zu einer Organiſation der productiven Thätigkeit.

Wir übergehen hier andre, einzelne Irrthümer; kann aber ein Syſtem noch einen wirklichen Werth haben, wenn es in ſeinem Mittelpunkte ſelbſt ſo gründliche Irrthümer geſetzt hat? Und wie erklärt ſich das Räthſel, daß es eine Schule giebt, die einem ſolchen Syſteme folgt?

Schon ehe man die Theorie ſelbſt kennt, drängt ſich uns dieſe Frage entgegen; und wir müſſen ſie beantworten, denn ſie enthält den Standpunkt der Beurtheilung, den man nicht verlieren darf, ohne ungerecht zu werden. — Die deutſche Philoſophie iſt eine Philoſophie des Wiſſens, aber keine Philoſophie der That. Was iſt und wird, weiß ſie; nicht aber, was wir ſchaffen ſollen. Und möchte man darüber ſtreiten, ſagend, daß ſie allerdings uns die Geſtalten des Ganzen hinzeichnet, nach deren Verwirklichung wir zu ſtreben haben, ſo iſt ihr doch der Reiz zur That, der Inhalt des Thuns, an ſich betrachtet, entgangen. Sie weiß nicht, was die Arbeit ſelber iſt, nur was ſie hervorbringt; ja ſelbſt in der Logik kommt das Denken nur zu ſeinen Reſultaten, die Bewegung ſelber bleibt unaufgelöſt. Daß dies auch Hegel nicht entwickelt hat, wird man Trendelenburg ſchwerlich abſtreiten können. Hier iſt mithin ein reiches, noch unbetretenes Gebiet; ja das wahrhaft praktiſche Leben des Wiſſens. Der Punkt nun, von welchem aus wir daſſelbe vor uns erſcheinen ſehen, iſt der Trieb, oder wie die Franzoſen es nennen, la passion, die Leidenſchaft. Mit Kant wendet ſich eigentlich das Erkennen von der Welt der Triebe hinweg, und geht in Deutſchland, alle anderen Fragen fallen laſſend, graden Weges auf die Logik zu, dieſem Geſetze des Gedankens. Mit ihm verſinkt die alte Trilogie des Erkenntnißvermögens, Begehrungsvermögens und Gefühlsvermögens. Dennoch iſt ſie nicht eigentlich überwunden, ſondern mehr zur Seite geſchoben. Der

Trieb zum Genuß ist da; er ist in unsrer Philosophie nicht aufgelöst.

Die französische Philosophie, die unsre Logik nie begriffen hat, behält in sich die Idee jenes Triebes, dessen Bedeutung der Loke'sche Sensualismus selbst für das reine Wissen ihr angedeutet. Die vage Philosophie de l'interêt ist das erste Resultat; aber es ist ganz umsonst, in den Denkern des vorigen Jahrhunderts eine logische Entwicklung, einen sich selbst erzeugenden Beweis zu suchen. Diejenigen, die am meisten systematisch waren, theilten die Seele in eine Reihe von Leidenschaften, wie Bossuet; aber aus dieser Auffassung entstand weder der kühne Versuch, aus dem innersten Leben des Menschen heraus die Welt zu construiren, wie es in Deutschland der Gedanke wollte; noch auch wagte man, die Leidenschaften zur Grundlage einer praktischen Wissenschaft zu machen. Dagegen sind die Schriftsteller jener Zeit voll von geistreichen Bemerkungen, dem Nachdenken einen Weg vorzeichnend, ohne sein Ziel zu bestimmen.

Es mangelte daher dem französischen philosophischen Leben ein Mann, der einmal von vorn herein ein ganzes System auf das zu erbauen versuche, was alle im Allgemeinen zum Grunde legte; es mußte der Gedanke gefaßt werden, in den Trieben selbst und ihrem Verhältniß zu einander und zu der Welt das Gesetz des Seyns und des Thuns zu suchen, und die Bestimmung der Menschheit wie des Einzelnen auf dieselbe Weise aus der Leidenschaft sich entwickeln zu lassen, wie sie in Deutschland uns aus der Idee des reinen Wissens entsteht. Und das ist es, wozu Fourier sich berufen glaubte; die wahre Bedeutung seiner Arbeiten kann nur von diesem Standpunkte aus gefunden werden.

Was es uns nun schwieriger macht, dieses nicht so sehr einzusehen, als zuzugeben, ist der Mangel in dem Verständniß Eines Begriffs, dem dennoch wohl die nächste Zukunft gehören möchte. Wir gebrauchen fortwährend fast nach allen Seiten hin die Idee und den Namen des Volkes; und dennoch löschen wir in der Geschichte der Staaten wie der Wissenschaften das Wesen der Volksthümlichkeit, diesen mächtigsten Hebel im Gange des Geschehenden, hinweg, es für unwesentlich haltend, weil es noch unbegriffen ist. Dennoch wird es uns wohl in nächster Zeit schon obliegen, zu verstehen, daß die Völker nicht bloß andere sind, sondern daß jedes seine Aufgabe in der höchsten Idee hat, und daß eben nur diese Aufgabe das Volk zum Volke macht. Hier

ist nicht der Ort, den tieferen Inhalt dieses Gedankens zu entwickeln. Aber schon die Geschichte der Philosophie müßte uns ihn beweisen. So wie man sich von dem Vorsatze losgemacht hat, nur den Gedanken des absoluten Ichs in dem Bewußtsein der Völker zu verfolgen, der in Deutschland sich zur allgemeinen Wissenschaft gestaltet, so findet man das innere Leben des Volksgeistes als ein eigenthümliches, für sich seiendes wieder, und erst in ihm ist man im Stande, der einzelnen geistigen That ihre wahre Quelle und ihre wahre Bedeutung anzuweisen. Wer das nicht thut, dem sind Erscheinungen wie z. B. die der Fourierschen Theorie fremdartig; hinter diesem Wort liegt aber nur das dunkle Bewußtsein, daß man sie aus der eignen Weltanschauung heraus nicht zu verstehen vermag, und sie daher als eine Merkwürdigkeit zur Seite stellt. Wird man behaupten wollen, daß ein solcher Standpunkt der höchste, und mithin der letzte ist? —

Wenn nun gleich auf diese Weise das Streben Fouriers erst seine rechte Bedeutung erhält, so ist damit doch sein System selber nicht gerechtfertigt. Wir haben hier weder die Aufgabe es zu vertheidigen noch es zu kritisiren; wir sollen es nur darstellen und es vor Vorurtheilen schützen. Dennoch wollen wir uns nicht verhehlen, daß an diesem ganzen, in Fourier zum erstenmal zur praktischen Philosophie gewordenen Materialismus wenig zu halten ist; selbst seine entschiedensten Anhänger gestehen das unendliche Mißverhältniß zwischen demselben und unsrer Gegenwart ein. Werden wir aber darum verurtheilen, weil wir die Mängel erkennen? In Frankreich ist dem System fast nichts anderes gegenüber getreten, als Spott oder absolute Verneinung; in Deutschland ist man zum Theil diesem Beispiel gefolgt. Das ist nicht der richtige Weg. Es giebt auch in dem Gebiete der Gedankenwelt eine Erscheinung der Liebe; sie ist da, wo man viele Irrthümer friedlich verzeiht, weil man die Spur auch nur Einer aufrichtig gesuchten Wahrheit findet. Und diese Liebe kann jeder Versuch einer neuen Wissenschaft mit Recht von uns fordern, um so mehr, wenn sie, wie die sociale Theorie, noch allein dasteht, und in der Beglückung der leidenden Menschheit ihre Aufgabe setzt. Wahrheiten aber, und sehr gewichtige, enthält Fouriers System; möge man nun nach diesen suchen, sie entwickeln oder anwenden, und das Zufällige in seinen Werken, wenn man dennoch strenge sein will, auf die Individualität des Schriftstellers, nicht aber auf die von ihm aufgestellte Wissenschaft selbst schieben. Das ist

es, was die societäre Schule immer von neuem geltend macht; und zu einer solchen Forderung ist sie wohl berechtigt.

I. Charles Fourier und seine Schule.

War Saint-Simons Leben ein stürmisches, in Glanz und Ueberfluß wie in Mangel und Elend erprobtes, so ist dagegen das Leben Fouriers ein ruhiges, in der Bahn des Gewöhnlichen sich vollendendes, nicht ohne Wechsel, aber ohne Bewegung. Fourier ist nicht blos selten verstanden worden; er hat noch seltener selbst die ihn umgebende Welt verstanden. Sein ganzes Ideenleben lag seiner Gegenwart so fern, daß er sich in ihr nicht zurechtfinden konnte; ohne Einfluß auf sie, ist sie gleichfalls ohne Einfluß auf ihn geblieben. Seine Lebensgeschichte ist wesentlich nur die Geschichte der inneren Entfaltung seines Systems; wir haben wenig über Anderes zu berichten.

Am 7. April 1772 in Besançon geboren, genoß er eines passenden, jedoch durch nichts ausgezeichneten Unterrichts. Seine Eltern waren wohlhabende Kaufleute; sie bestimmten ihn dem Handelsstande, und in diesem ist er bis zum Ende seines Lebens geblieben.

Seine Kindheit ist durch zwei Züge merkwürdig, die ihn charakterisiren. Als er Besançon verlassen hatte, erschien ein armer Krüppel bei seinen Eltern, und fragte, ob „der kleine Herr" krank sei. Man sagte ihm, er sei abgereist. Darüber begann der Arme in Thränen auszubrechen; und als man ihn genauer befragte, erfuhr man, daß der kleine Karl jeden Morgen sein Frühstück mit ihm getheilt habe, wenn er zur Schule ging. —

Von wirklichem Einfluß aber war folgender kleiner Vorfall auf das offne Gemüth des Knaben. Einst war er im Handelsladen, als ein Käufer nach der Güte einer Waare sich erkundigte. Fourier sagte ihm die Wahrheit; sein Vater kam dazu, und seine Ehrlichkeit hatte eine Züchtigung zu Folge. Er war damals erst fünf Jahre alt; dennoch machte dies einen so tiefen Eindruck auf ihn, daß er es nie vergessen hat. Oft erzählte er es später seinen Schülern, und fügte hinzu, daß er seit dieser Zeit beständig darauf gesonnen habe, wie es möglich sei, daß man für die Wahrheit zur Strafe gezogen werden könne. Seine Abneigung gegen den heutigen Zustand der „Civilisation" beginnt mit dem ersten Gedanken, der ihm ersteht; er glaubte von da an berech-

tigt zu sein, Verhältnisse zu hassen, die selbst Kinder zur Unwahrheit zwingen.

Diese Richtung seines Geistes sollte bald noch an einem anderen, gehässigeren Vorfall Nahrung erhalten. Er war in einem Handlungshause in Marseille angestellt, als hier 1799 eine große Theuerung ausbrach. Sein Kaufherr trug ihm auf, eine große Quantität schadhaften Reis heimlich in das Meer zu werfen, weil er mehr gewann, wenn er die hohen Preise auf sein übriges Korn aufrecht hielt. Fourier war damals 26 Jahre alt. Diese furchtbare Speculation auf den Hunger der Armen erneute mächtig den noch unverwischten Eindruck jener kleinen Begebenheit aus seiner Kindheit; der Wunsch, einem so lieblosen Zustand des Handels abzuhelfen, ward in ihm zum festen Vorsatz, und er begann mit allem Ernst über eine neue Gestalt der Gesellschaft nachzusinnen.

Indessen hatte sich in seinen äußeren Verhältnissen eine bedeutende Umwälzung ereignet. Als seine Eltern 1793 starben, legte er sein Erbgut, ungefähr 100,000 Fr. im Colonial-Handel an, und ging selbst nach Lyon. Da brach der große Aufruhr des Südens gegen den National-Convent aus; Lyon ward von den Republikanern erobert, und alle, die am Kampfe Theil genommen hatten, wurden aufgesucht und hingerichtet. Fourier entging mit Mühe dem Tode; kaum war diese Gefahr vorüber, als man ihn zwang, in einem Jägerregimente Dienste zu nehmen. Zwei Jahre that er hier Kriegsdienste; aber er war nicht für den Krieg geschaffen. Man entließ ihn, und er nahm eine Stelle in Marseille als Commis eines Handlungshauses an. Allein in jenen furchtbaren Zeiten war auch sein Vermögen mit dem vieler anderer Kaufleute verloren gegangen; er sah sich gezwungen, von seiner Arbeit zu leben, ohne Hoffnung, wieder in eine unabhängige Lage kommen zu können. Doch beklagte er sich nicht; er blieb bis zum Ende seines Lebens Commis — sergent de boutique, wie er zu sagen pflegte, und selbst seine nächsten Freunde haben jenes Unglück erst nach seinem Tode erfahren.

Mit diesen wenigen Begebnissen ist die ganze äußere Lebensgeschichte Fouriers erschöpft; sie hat wenig Interesse. Desto lieber folgen wir dem Entwicklungsgange der Idee, deren Träger er war, und deren Darstellung er all seine Kraft und Liebe zuwendete.

Gäbe es nicht jene wunderbare, unerklärte Kraft in uns, die den Gedanken fortarbeiten läßt ohne unser Wollen, ja ohne unser Wissen, und uns mit einem Resultate entgegentritt, wenn wir

glaubten von vorne beginnen zu müssen mit unserem Denken über die oder die Frage — um wie viel Schönes und Großes würde die Erde ärmer sein! Wir säen gleichsam den Gedanken in den Boden unsres geistigen Lebens; dann verlassen wir ihn, andere Aufgaben sind zu lösen; anderes ist zu erreichen; Stunden, Tage, ja Jahre gehen vergessend darüber hin; endlich kehren wir zurück — und siehe! Der Kern hat sich zum blühenden, lebenskräftigen Baum entwickelt!

Wer hätte nicht, wenn er die Reihe seiner inneren Erfahrungen durchgeht, auch diese gemacht? Jene Kraft aber, jenes sich in sich selbst vollziehende Wissen ist das wahre Anrecht eines jeden Menschen zum Besitze der Wissenschaft; ohne sie würden wenige das zu erreichen im Stande sein, was nun doch einmal die höchste Vollendung Aller ist. Denn nur durch sie ist das Räthsel zu lösen, wie der, den Bedürfniß und Beruf seinen Tag mit materieller Arbeit auszufüllen zwingen, dennoch zugleich im Gebiete der Erkenntniß fortschreiten kann. Die Geschichte hat Beispiele genug, daß das Eine keineswegs das Andere ausschließt, und daß es daher unwahr ist, dem zur körperlichen Kraftentwicklung Bestimmten die höhere geistige absprechen zu wollen. Unter jenen Beispielen steht Fourier in den ersten Reihen.

An die kleinlichen und undankbaren Geschäfte des Handels gekettet, Briefe kopirend und Rechnungen schreibend, verfolgte dennoch der als sein Pfund ihm übergebene Gedanke schweigend seinen Weg. Seiner Stellung nach in beständiger Berührung mit den niederen Classen der Gesellschaft, konnte er sich nicht läugnen, daß Armuth und Elend das Loos des größeren Theiles der Menschheit sei; sein tiefes Gemüth aber ließ ihm keine Beruhigung in dem trägen Grundsatz finden, daß dem nun einmal nicht anders sein könne. Mußte er annehmen, daß der gegenwärtige Zustand der Civilisation die letzte Stufe in der gesellschaftlichen Entwicklung sei, so war keine Hoffnung für die Millionen, die er von ihrem Glücke für immer ausgeschlossen sah. Das aber ist nicht möglich — kann nicht möglich sein. Hier muß ein bisher übersehenes, aber bisher doch nicht angewendetes Gesetz tief im Grunde der Verhältnisse schlummern; es zu erwecken und ins Leben zurückzuführen, das ist die wahre Aufgabe unsrer Zeit.

Indessen, vielleicht ist dieses Gesetz schon lange gefunden, und ruht als ein verborgener Schatz in den Schriften der Denker, auf die doch die Jahrhunderte stolz sind, und von denen die

Revolution und mit ihr die heutige Civiliſation ausgingen. Die Philoſophen mußte er ſtudiren, ehe er ſelbſt wagen konnte, über die letzten Beſtimmungen des Lebens mitzureden. Er ging mit Eifer an dieſe Arbeit; aber ſie mußte umſonſt ſein. Wo die Philoſophie nicht in beſtimmter Richtung ſich dem Staatsrecht zuwandte, da war ſie Logik; er wollte aber weder Politik noch reine Denkgeſetze; das Glück der Menſchen wollte er hervorrufen, und dieſes Glück war ihm ſchon damals die Harmonie der Triebe und ihrer Befriedigung. Was jene bewirkt hatten, war weder eine Verbeſſerung des wirklichen Zuſtandes ihrer Völker und Zeiten, noch auch die Aufſtellung des Geſetzes, nach dem jene gefunden werden kann; von all' ihrer Erkenntniß war kein Glück zu hoffen.

„Das war die erſte Betrachtung", ſagt er von ſich ſelbſt in ſeinem erſten Werk (Theorie des quatre mouvements, p. 4.) „die mich das Daſein einer noch unbekannten ſocialen Wiſſenſchaft ahnen ließ. — Ich ward ermuthigt durch die zahlreichen Beweiſe der Verirrungen des Verſtandes, und beſonders durch den Anblick des Verderbens, mit dem die ſociale Induſtrie behaftet iſt. Von da erkannte ich, daß in dieſer Induſtrie ſelbſt eine Umwälzung der natürlichen Ordnung ſtattgefunden; daß ſie vielleicht auf eine, dem Willen Gottes entgegengeſetzte Weiſe ausgeübt werde; endlich dachte ich, daß man, wenn die menſchliche Geſellſchaft nach Montesquieu „von einer Krankheit der Erſchlaffung, von einem innern Fehler, von einem heimlichen und verborgenen Gifte betroffen iſt", das Mittel dagegen finden könne, indem man ſich von der Bahn entferne, auf der unſre ungewiſſen Wiſſenſchaften daſſelbe ſeit ſo vielen Jahrhunderten verfehlt haben". Hier ſpricht er nun das Verhältniß deutlich aus, in welches er ſich zur Philoſophie ſetzen will; er nimmt als Regel für ſeine Unterſuchungen die abſoluten Zweifel und die abſolute Abſcheidung an. Descartes und ſeine Nachfolger gelten ihm wenig; es darf uns dies aber nicht wundern, denn er will eine unmittelbar praktiſche Philoſophie, und dazu eine ſolche, die auf die Induſtrie insbeſondere ihre Anwendung findet. Das allerdings durfte er in dem Wenigen, was er von Philoſophie wußte, grade am allerwenigſten ſuchen.

Indeſſen hat er mit dieſem Satze für immer mit der bisherigen Methode abgeſchloſſen, und ſteht nun allein da vor ſeiner Idee, die ihn zu einem poſitiven Syſteme hinantreibt. Das jedoch entwickelt ſich ihm nur langſam und findet erſt nach manchem

harten Kampfe seine höchste absolute Spitze. „Es konnte mir, indem ich meinen beiden Führern folgte, dem absoluten Zweifel und der absoluten Abscheidung," sagt er, „nicht fehlen, daß ich mir eine neue Bahn brechen mußte, wenn es überhaupt eine solche noch gab; aber ich erwartete auf keine Weise die Berechnung der Bestimmungen zu finden. Weit davon entfernt, so hoch meine Blicke zu richten, versuchte ich mich anfangs an sehr gewöhnlichen Problemen, unter denen die landwirthschaftliche Gesellschaftung und die indirecte Unterdrückung des Handelsmonopols der Insulaner (Engländer) die hauptsächlichsten waren. Ich führe diese beiden Aufgaben an, weil sie von einander abhängen und sich gegenseitig auflösen". Allerdings waren dies sehr wichtige Fragen; aber schon in seiner ersten Auffassung derselben war er zu weit gegangen, um sich in ihrer einzeln hingestellten Lösung befriedigt fühlen zu können. Denn beide waren am Ende doch nur Mittel für den höchsten Zweck des Lebens; was gab ihm Gewißheit, daß sie das sein würden, was er von ihnen erwartete? Diese Gewißheit war nirgends zu finden, als in dem Zwecke selber; der Zweck aber war die Bestimmung der Menschheit auf der Erde.

Auf diese Weise langt er bei dem eigentlichen Mittelpunkte seiner Theorie an, die Idee der Vollendung des Menschen. Diese Idee, soll sie absolute Wahrheit haben, kann nicht bei dem Menschen allein stehen bleiben. Die Vollendung des Menschen muß der Wille, und zwar der erkennbare Wille Gottes sein. Die Erscheinung dieses Willens ist das Leben der Natur; dasselbe Gesetz muß die Erde und ihre Entwicklung, wie das Dasein der Menschheit beherrschen und leiten. So kommt er zu der Idee der Harmonie zwischen Menschen und Natur, dem Grundgedanken seiner Naturphilosophie, wenn man seine Darstellung so nennen will. Wenn aber die Gesetze, die Welt und Menschheit bewegen, absolute Wahrheit haben sollen, so dürfen sie selbst kein zufälliger Wille Gottes sein, kein Wille, der auch anders sein könnte. Es muß daher jenes Gesetz das selbst für Gott unumstößliche, einzig wahre sein; das Leben Gottes. Hier entwickelt sich ihm die unendliche Harmonie, die Harmonie Gottes, der Natur und der Menschheit; von jetzt an kommt es nur darauf an, sie in eine bestimmte Formel zu fassen, um die höchste Weltanschauung zu besitzen.

Allein grade dieses ruft ihn zurück zu dem Ausgangspunkte,

der Idee des Menschen. Welches ist der vollendete Mensch? Wie sollen wir zu der Anschauung desselben gelangen? Das ist die Frage, auf der nicht blos die Wahrheit, sondern auch die Eigenthümlichkeit seiner ganzen Theorie beruhen muß. Und hier zeigt sich nun die Nationalität im Gebiete der abstractesten Begriffe dem Unpartheiischen in der entschiedensten Gestalt. Nicht daß er dem Wissen im Menschen einen, wenn auch untergeordneten, so doch selbstständigen Platz angewiesen hätte — er kommt gar nicht, auf keinem Punkte, zu dem Gedanken, daß das Erkennen als solches an und für sich ein hohes und göttliches Leben habe; es fällt ihm gar nicht ein, daß er die ganze Freude und den ganzen Werth seiner eignen Existenz doch nur dem Denken über die Bestimmung schuldig ist, und daß mithin im Wissen selbst der vollendete Mensch wenigstens doch gesucht werden müsse, sondern er findet alles Uebel in dem Widerspruch, in den die gegenwärtige Civilisation die Begierden und ihre Befriedigung hineingetrieben hat; die Vollendung des Menschen erscheint ihm daher in der Harmonie des Genusses, und der Wille Gottes als die Bestimmung der Menschheit zu einem Leben, wo die Erde jeden Wunsch willig erfüllt, und der Körper nie der Elasticität des Begehrens entbehrt. Denn die Triebe sind da, mithin sind sie von Gott; ihre Befriedigung ist das Glück; mithin ist diese, und nichts anderes, der Wille Gottes; und das Böse giebt es nicht mehr, denn es entsteht nur aus jener Nichtbefriedigung, und wird mit ihr aufgehoben. Hier zeigt sich die innere Schwäche des transcendentalen Theiles der ganzen Theorie von zu mannichfachen Seiten, als daß man genauer darauf einzugehen brauchte. Die weitere Entwicklung werden wir unten darstellen.

Jetzt blieb ihm aber noch der zweite Haupttheil seines ganzen Systems zu vollenden, die praktische Seite desselben.

War jene Idee der Harmonie wirklich das absolute Gesetz aller Bewegung, so mußte sie im Stande sein, das Leben der Menschheit im Ganzen als das allgemeine, so wie das des Einzelnen in seinem Kreise, kurz das Leben der Gesellschaft zu bilden, und jedem die Verwirklichung seiner Bestimmung factisch zu sichern. Fourier war zu sehr an die strengen Forderungen der numerischen Gewißheit durch seine tägliche Beschäftigung gewöhnt, um nicht unbedingt Zahlenbeweise für seine Behauptungen von sich selber zu verlangen. Er wandte sich dem alten Plan einer landwirthschaft-

lichen Gesellschaftung wieder zu — und siehe da, er fand, daß sie im Stande sei, alle seine Träume zu verwirklichen. Jetzt ward ihm das Ganze seines Ideenganges klar, und aus dem Hoffen und Forschen erstand ihm die Ueberzeugung, daß er das absolute Gesetz der Bestimmungen gefunden habe. Wie er sich dies neue Leben der Gesellschaft ausdachte, wird der weitere Verfolg zeigen, das erste und wichtigste aber ist, jenes Verbindungsglied zwischen dem rein materiellen Leben und dem ideellen Gedanken zu bezeichnen.

Gehen wir den Codex unsrer Moral durch, wie ihn die Religion und die Wissenschaften gestaltet, so erscheint in ihm der Grundunterschied des Guten und des Bösen allenthalben auf die Begierden zurückgeführt; die Moral lehrt, daß die einen gut, die anderen böse seien, und daß wir mithin zur höchsten Aufgabe unsres Lebens die Förderung der ersteren, die Unterdrückung der letzteren anerkennen müssen. Damit beginnt im Herzen jedes Einzelnen ein Kampf, der erst mit seinem Tode endet; ein Streit mit dem, was wir den finstern Dämon nennen, ohne Ruhe, ohne vollendeten Sieg. Kann dieses der wahre Wille Gottes sein? Wir sehen das Gegentheil an den Folgen; Elend und Verbrechen überall, nirgends das Glück, zu dem wir fähig, und mithin bestimmt sind. Da bleibt denn nichts übrig, als den Versuch zu machen, ob es nicht möglich sei, alle Triebe nicht mehr zu unterdrücken, sondern ihnen ihre freie Entwicklung auf einem nützlichen Felde anzuweisen; sie so zu vereinigen, daß sie dienen ohne zu schaden, und daß dasjenige, was sie hervorbringen, im Einklang stehe mit dem, was die wahre Aufgabe des Menschen ist. Dieser Versuch aber muß einer praktischen unmittelbaren Anwendbarkeit fähig sein, und jeder Vorschlag zur Gestaltung der Gesellschaft kann erst dadurch seine höhere Bedeutung erhalten, daß er eben in einer wirklichen, materiellen Ordnung die Harmonie der Leidenschaften zur Basis der Arbeit macht.

Dieses sind die Grundideen, in denen Fourier fast zehn Jahre lang lebte, ehe er sein erstes Werk herausgab, die Theorie des quatre mouvements von 1808. Man muß vor allem nicht erwarten, in diesem Werke eine klare und bewußte Darstellung seiner Anschauungen zu finden. Es enthält, wie schon Reybaud richtig bemerkt, das ganze System; seine späteren Bücher sind nur Entwicklungen der hier aufgestellten Principien. Er versucht die Welt zu construiren, die Gesetze der Bewegung der

Fourier beweiſt ihnen, daß in der Association agricole ihre Einſchüſſe ſich dreifach — ja fünffach, ſechsfach verwerthen. Wie iſt es möglich, daß das Herz ſo vieler Liebe, der Verſtand ſo ſtrengem Beweiſe, der Eigennutz ſo nahem und winkendem Gewinn widerſtehen kann? Es muß ja doch endlich die Wahrheit durchbrechen!

Man muß ſich tief in die Seele Fouriers hineindenken, um jenen unerſchütterlichen Glauben an ſeine Theorie verſtehen zu können; und mögen wir ſonſt urtheilen über ihn, wie wir wollen, ſo bleibt dieſes der Punkt, wo wir ihn am höchſten achten müſſen. Wie feſt das Vertrauen auf ſeine Wiſſenſchaft war, zeigt uns ein Zug, der ſo nahe an Wahnſinn gränzt, daß man ſich faſt hüten muß, dieſen auch nur für möglich zu halten. Béranger antwortete auf die Zuſendung einer Broſchüre über die „Science sociale“ von Pompery: „Ich möchte Ihnen vorwerfen, Ihre biographiſchen Notizen nicht durch einen Zug Fouriers vervollſtändigt zu haben, der mir ihn ganz vortrefflich zu bezeichnen ſcheint. Es iſt die Genauigkeit, mit der er, zehn Jahre lang, täglich um 12 Uhr Mittags zu Hauſe ging, die Stunde, die er zum Rendezvous in ſeinen Werken dem reichen Mann beſtimmt hatte, der ihm eine Million zur Errichtung des erſten Phalanſteriums anvertrauen wollte. Nichts iſt rührender als dieſer ſo lebendige und dauernde Glaube. Ach, wie gern hätte ich ihm eine Million gebracht, wenn gleich ſeine Wiſſenſchaft mir unvollſtändig ſcheint, und der Menſch von ihm kaum aus einem anderen als dem materiellen Geſichtspunkt angeſehen worden iſt“. — Auch das war umſonſt; der reiche Millionär erſchien nicht; ſeine Werke wurden nicht beſprochen, ſeine Theorie nicht verbreitet. Weder die Ariſtokratie des Geldes, noch die der Geburt achtete auf die gelobten Wunder. „Welches Intereſſe konnten ſie haben“, ſagt Reybaud ſehr paſſend, „dieſe beiden Mächte, eine Welt umzugeſtalten, in der man ihnen einen ſo ſchönen Antheil gegeben hat? Sie herrſchen in ihr, was wollen ſie mehr?“

So ſah er ſich rings verlaſſen und zurückgeſtoßen von der Welt, die er doch ſo gerne glücklich gemacht hätte. Es wird uns dies nicht Wunder nehmen. Denn ſehen wir ſelbſt ab von dem tieferen Inhalt ſeiner Schriften, ſo gab es doch zwei, wenn man will drei Urſachen, die jeder ernſtern Beſchäftigung mit denſelben im Wege ſtanden. Die erſte war die Minutioſität, mit der Fourier in die kleinſten, ja kleinlichſten Einzelheiten der Einrichtungen

des täglichen Lebens einging, alles anordnend, nichts dem Subject überlassend. Es konnte nicht fehlen, daß dies nicht manchen Stoff zum Spotte darbot; und das Lachen ist tödtlich in Frankreich. Dann aber war sein System ein Ganzes, und zwar ein selbstständiges. Die Philosophie des heutigen Frankreichs aber ist nicht viel weiter in Beziehung auf ihre Form, wie die des vorigen Jahrhunderts; seit den Vätern ihrer gegenwärtigen Gestalt, dem geistreichen Montaigne und Rochefoucauld, denkt man nur in Aphorismen. Man gab sich daher nicht die Mühe, ein vollzogenes System systematisch zu würdigen; und die, die es thaten, fanden schon in der Form als solcher eine Kritik ihrer Denkweise. Die Fürsten des Eklekticismus begriffen ihn daher nicht, oder suchten ihn in Vergessenheit zu begraben. Endlich aber war die Zeit noch nicht reif für diese Werke. Es bedarf wohl kaum einer Andeutung, daß Fourier's Idee in der wirklichen Welt angewendet, ihre Berechtigung zum Vorschlag einer Reform der Gesellschaft eben in dem Elend der niederen Classen, der gedrückten Stellung des Peuple findet. Der Peuple aber war noch nicht zum Bewußtsein seiner selbst gekommen; die Berufungen auf ihn und seine Theilnahme waren ihm selber daher unverständlich, und gingen an dem Bürgerstand bedeutungslos vorüber. Es war für eine praktische Thätigkeit der socialen Ideen noch nirgends ein Boden, fähig, den Saamen des Gedankens in sich aufzunehmen, an dessen Zukunft Fourier dennoch mit der glühendsten Ueberzeugung glauben mußte.

Allein stehend, verkannt, verlacht, gab er dennoch seine Hoffnung nicht auf. Indessen ist mit dem letztangeführten Werk seine producirende Periode vorüber; zwar schrieb er noch im Jahre 1829 seinen Nouveau monde industriel, allein diese Arbeit enthält nichts Neues; sie ist eine Wiederholung des schon dargestellten Systems; dasselbe muß man von den Schriften sagen, die später von ihm erschienen sind, sein Pamphlet contre Saint-Simon et Owen, und die Artikel, die er in das Journal seiner Schule, Le Phalanstère, geliefert hat. Diese Schule aber, für ihn sowohl wie zur selben Zeit für Saint-Simon ein Lieblingsplan, ward grade in der letzten Zeit der Julirevolution täglich mehr eine bloße Chimäre. Allerdings erhob sich damals das Volksbewußtsein allmählig zu dem Gedanken einer Umgestaltung der Gesellschaft, allein alle Kräfte, die sich damals auf diesen Weg drängten, fanden sich unter der Fahne des Saint-Simo-

von keinem übertroffen wird. Baudet-Dulary, damals noch Deputirter, erkannte die tiefen Wahrheiten, die Fourier zum ersten Mal zu einer praktischen Philosophie gestalten wollte, und überließ sich mit einem fast jugendlichen Muthe dem Glauben an eine bessere Zukunft, die er nahe herangerückt erblickte. Er war der Hauptstützpunkt des Phalanstère, das ohne seine Hülfe sich schwerlich hätte halten können. Zugleich schrieb er seine Crise sociale, die ein Beweis des Ernstes ist, mit dem er die heutigen Zustände untersucht hat, ehe er daran dachte, neue zum Vorschlag zu bringen. Doch war das nicht alles. Vollkommen überzeugt von der Richtigkeit der Sätze Fourier's, so vollkommen, daß er jede andre Gestalt der Gesellschaft für nichts als für einen Irrthum seiner Zeit halten konnte, war es ihm nicht länger möglich, seinen Platz als Deputirter mit gutem Gewissen auszufüllen. Er zog sich von der Kammer zurück, die mit ihrer ganzen Stellung seinem innern Leben täglich fremder ward, um ganz seiner Ueberzeugung leben zu können. Da konnte es ihm denn nicht entgehen, daß Fourier vor Allem Recht habe, wenn er durch ein praktisches Beispiel die Wahrheit seiner Theorie sicherer als durch alle logischen Beweise dem Publikum klar machen zu können forderte. Er hatte in Condé-sur-Vesgres weitläuftige Besitzungen; die gab er willig zu einem Versuche her. Man begann mit Eifer, aber zu rasch; die Landstrecken wurden bebaut, wirthschaftliche Gebäude aufgeführt, und an die förmliche Errichtung eines Phalansteriums gedacht. Indessen mangelten die Capitalien, die jede Reform fordert; das Unternehmen war unzeitig, und mußte aufgegeben werden. Es war ein Mißlingen, kein eigentlicher Versuch. Dennoch war es von großer Wichtigkeit. Man hatte die Blicke des Publikums nun einmal von der theoretischen Frage auf die praktische gewendet, und dadurch die erstere von der letzteren abhängig gemacht. Das war kühn, und rächte sich. Als sich das Unternehmen zerschlug, begann man zu zweifeln; viele zogen sich ganz zurück, andere wurden lau in ihren Bestrebungen. Man zögerte, sich für eine Schule zu erklären, die so viel versprochen hatte, und doch nicht im Stande war, den ersten Anfang glücklich zu bewältigen. Das Phalanstère hörte auf zu erscheinen (1833) „und es ward", fügt Reybaud hinzu, „ein Stillschweigen um Charles Fourier".

Jetzt schien dem Fourierismus nach einer kurzen, nicht glänzenden Laufbahn, das Schicksal des Saint-Simonismus bevor-

zustehen. Fourier selbst war alt, und nicht für das Auftreten geschaffen; den ihm treu gebliebenen Schülern mangelte der geistige Muth, sich für eine scheinbar verlorne Sache noch einmal zu erheben. Da stellte sich der Hauptführer der jetzigen societären Schule an die Spitze derselben, sammelte die zerstreuten Trümmer, und begann eine neue Epoche der Doctrin.

Victor Considerant kehrte nach Paris zurück. Jung, muthig, ein frischer und schwungvoller Redner, konnte er sich nicht überzeugen, daß dasjenige, was er als Glaubensmanifest seines ganzen Lebens angenommen und ausgesprochen hatte, so schnell und bedeutungslos untergehen müsse. Hatte man denn schon die Lehre selbst, in ihrem innersten Kern, angegriffen oder auch nur untersucht? Durfte man von materiellen Versuchen auf abstracte Grundsätze schließen? Nein — in Wahrheit, noch war nichts verloren, als der Muth; und Considerant war der Mann, der Muth genug für Alle besaß. Er begab sich ans Werk, und schrieb das Buch, von dem sich das Wiederaufleben der socialen Schule datirt, seine Destinée sociale; exposition élémentaire complète de la theorie sociétaire, (I. Band 1836. II. 1838). Hier greift er vor allem den gegenwärtigen Zustand der Civilisation an, und beweist, daß die Verkehrtheiten derselben der Grund alles Elends sind, und daß nur in einer gründlichen Umgestaltung der Gesellschaft selber die Hoffnung zur Lösung der gegenwärtigen Räthsel zu finden sei. Es läßt sich keine kurze Darstellung dieser Schrift geben; sie enthält Fourier's Theorie im faßlichen Bilde, aber rings umgeben und gleichsam durchbrochen von scharfer und lebendiger Kritik der ganzen gesellschaftlichen, industriellen und politischen Verhältnisse Frankreichs. Mit Recht sagt Reybaud von demselben: „Man sieht, daß der Verfasser zugleich die Aufmerksamkeit der Denker und die des allgemeinen Publikums erwecken will. Vielleicht möchte man mehr Ruhe in diesem Werke wünschen; aber es ist unmöglich, mehr Geist und mehr Interesse von ihm zu fordern.“ Mit Considerant erhob sich die sociale Schule aufs Neue, und von ihm an datirt sich die zwar sehr langsam aber dennoch nicht unmerklich fortschreitende Bedeutung des Fourierismus.

Hier ist nun der Ort, wo wir einen Blick auf das gegenwärtige Leben Frankreichs zurückwerfen müssen, um uns klar zu machen, wie auf der einen Seite jene Theorie neue Anhänger und ein Publikum gewinnen, auf der andern aber in ihre eigen-

thümliche Stellung den politischen Bewegungen gegenüber hineingedrängt werden konnte. Wenn man aufmerksam dieses Moment nach den Richtungen hin verfolgen mag, in denen es sich geltend gemacht hat, so ist es im Stande, so wenig Raum es auch in der Fülle der Bewegungen einnimmt, dennoch uns manches zu erklären, was sonst räthselhaft bleiben würde. Auch bei ihm liegt, wie im Saint-Simonismus, das höhere Interesse nicht so sehr in der Theorie selbst, als in dem tieferen Verhältniß, in dem dieselbe zu den heutigen geistigen und materiellen Bedürfnissen Frankreichs steht.

Vergleichen wir einen Augenblick — denn von diesem Punkte wird uns die Frage am deutlichsten entgegentreten — das Leben des Gedankens in Deutschland und in Frankreich, und seine Geschichte, so zeigt es sich, daß hier das Denken noch auf dem rein negirenden, absoluten kritischen Standpunkt steht. Es hat die Philosophie seit Voltaire und den Encyclopädisten jeden unmittelbaren Glauben vernichtet; aber indem sie nicht, wie der deutsche Geist in Kant es vermochte, jene negative Kraft an und für sich zu erfassen und dem Erkennen zu unterwerfen, und so durch die Kritik zum schöpferischen Wissen hindurchzuschreiten, hat sie das Gottesbewußtsein wie das Weltbewußtsein des ganzen Volkes der zufälligen Individualität überlassen. So lange man nun noch Vereinzelung und Freiheit verwechselte, so lange war ein solcher Zustand erträglich. Allein die Anschauung des Einzelnen sucht doch am Ende seine Bewahrheitung eben darin, daß es sich zugleich als allgemeines weiß. Damit es das werde, muß es über den Bereich des zufälligen sich erheben; es muß sich als absolutes, als ein auf das höchste Gesetz gebautes erkennen, und zugleich den ganzen Reichthum des Erscheinenden umfassen. Das aber heißt, es muß ein System der Philosophie sein. So ergiebt es sich, daß das Bewußtsein überhaupt, einmal auf das Denken angewiesen, nothwendig des Systems bedarf. Dieses Bedürfniß ist nun wach geworden in Frankreich; es beginnt dasselbe allmählig die innere Armuth seiner aphoristischen Weltanschauungen zu ahnen. Die erste Folge davon ist die, daß man sich der Lehre zuwendet, die mit der Behauptung auftritt, ein System wirklich zu besitzen, und alles Denken über Gott und Welt in einer auf sich selbst ruhenden Einheit zu versöhnen verspricht. Das aber unternimmt Fourier; und es läßt sich nicht läugnen, daß der transcendentale Theil seiner Philosophie, wenn man ihm seinen Grundsatz zugiebt und von den Extravaganzen absieht, ein wirkliches System ist.

Und was das Wichtige ist, er ist der Einzige, der in Frankreich ein solches geschaffen hat, der Einzige, der versuchte, Gott und die Welt mit dem sich selbst entwickelnden Gedanken zu erfassen und zu begreifen. Auf diese Weise war seine Lehre ihrem Wesen nach der Vertreter des philosophischen Gottesbewußtseins, und wer diese Seite derselben aufzufassen vermochte, der konnte gewiß sein, Anklang in dem durch den starren Gegensatz von Kritik und Dogma hin und hergeworfenen Publikum zu finden. Das erkannte Considerant, den selbst ein glühender Durst nach wissenschaftlicher Gestaltung seiner Zweifel und Gedanken vorwärts trieb. Er versuchte den ewigen Satz geltend zu machen, daß der Mensch durch seine Erkenntniß zur Gottheit streben müsse, und daß die Welt das Gebiet sei, wo die Gesetze der Gottheit uns zur Erscheinung kommen. In diesem Sinne hielt er im Congrès historique am 11. December 1835 seinen Discours über die Aufgabe: „Determiner par l'histoire si les diversités physiologiques des peuples sont entre elles comme les diversités des systèmes sociaux aux quelles ces peuples appartiennent.“ Die Rede machte viel Aufsehen, und die Gazette de France und der Univers fielen mit großer Heftigkeit über sie her; die erstere griff zu dem alten wohlbekannten Satz — „an diesem Tage hat der Stolz dieses Menschen“, rief sie aus, „der wohl den Himmel selbst hätte bewegen können, die Erde erbeben gemacht, und der Gott der moralischen Welt ist gelästert worden von dem Schüler dessen, der sich zum Gotte der materiellen Welt machen will!“ (Gaz. v. 18. u. 19. Dec.) Man sieht ohne Schwierigkeit, wie dieser Angriff mehr gegen das Denken selbst, als gegen das Resultat desselben gerichtet war. Allein die Zuhörer, versammelt in dem durch alle Revolutionen hindurch wohlbekannten Saale Saint-Jean im Hôtel-de-Ville, nahmen die Rede mit Beifall auf, denn wenn sie auch zu dem Grundsatze Fourier's als Schlußpunkt gelangte, so wehte doch durch ihre kühne und kräftige Haltung der Geist des tiefen und lebendigen Fortschrittes, dem endlichen wissenschaftlichen System entgegen treibend, ohne sich von den starren Dogmen der Schule absolut fesseln zu lassen. Diese Richtung hat Considerant fortwährend aufrecht erhalten, und sie ist es, die dem höheren und abstracteren Theile der socialen Wissenschaft unter den ernsteren jungen Geistern eine von da an stets wachsende Zahl von Anhängern erwarb. Auf dieses Feld tretend, enthält sie einen Keim, der, zwar noch fern von seiner wahren Entwicklung, dennoch schon allein im Stande

ist, ihr eine Zukunft zu sichern. Ob sie in ihr die Umgestaltung erleben wird, der sie bedarf, muß die Zeit lehren.

Nicht weniger bedeutend ist die zweite Seite, mit der sich die sociale Schule ihrer Zeit zuwendet. Durch die Julirevolution ward nicht blos der politische Zustand, sondern zugleich das politische Bewußtsein des französischen Volkes nach allen Seiten hin auseinander getrieben. Jeder folgte nur sich selber, und glaubte sich berechtigt, das was er meinte, nun auch auf jede Weise geltend zu machen. So entstanden die geheimen Verbindungen der Republikaner und Communisten, in den öffentlichen Verhältnissen der sich ewig aufs neue erzeugende Kampf der Parteien, die bald zu Factionen wurden, und sich offen bekämpften, um sich gegenseitig im Besitze der Gewalt den Rang abzulaufen. Nirgends war Friede, nirgends Sicherheit; über die Parteifragen wurden die wichtigsten Angelegenheiten vernachlässigt, das Wohl des Landes, ja selbst die Ruhe desselben ohne Bedenken aufs Spiel gesetzt. Auf mehren Punkten, wie in Paris, Lyon, Mühlhausen brachen Aufstände aus; und dennoch war nirgends ein Ende des ewigen Streits abzusehen. Da begann denn allmählig die öffentliche Stimmung selbst gegen jene rein politischen Umtriebe zu reagiren, und derselben müde zu werden. Man fing an, keine Revolution mehr zu wollen, und sich nach anderen Aufgaben umzusehen. Das materielle Wohl trat aus dem Hintergrunde hervor, und machte den politischen Bewegungen gegenüber seine Ansprüche geltend. Allein es fehlte denen, die sich dieser Seite zuwandten, ein Organ, das zugleich ein selbstständiges Leben habe, ein Vertreter des materiellen Bedürfnisses unter den um Republik, Legitimität, Constitution und Presse hadernden Parteien. Zu einer solchen Stellung war nun niemand mehr geschaffen, als die sociale Schule, die von vorne herein das Princip anerkannte, daß die Verbesserung des gesellschaftlichen Zustandes die wahre Aufgabe der Zeit sei. Auch hier ist Considerant der Wortführer, zum erstenmale mit bestimmter Opposition gegen alle Liberale wie alle Conservative zugleich auftretend, die nichts anderes wollen, als die einseitige Regierungsform, und ihre Stelle in derselben. 1836 schrieb er eine energische Broschüre: Débâcle de la politique, in der er entschieden diese Stellung der Schule ausspricht; und seit dieser Zeit hat dieselbe unverrückt den Gedanken im Auge behalten, gegen alles, was rein politisch und Parteisache ist, sich als Gegner zu erklären. Man würde sich daher sehr irren, wenn man den Fourierismus

mit der Opposition in eine Kategorie zusammenstellen wollte; ihm ist jede Politik nur dann die wahre, wenn sie als letztes Ziel das Wohl des Volkes anerkennt, und jede Opposition thöricht, die die Staatsgewalt nicht auf diesen bestimmten Punkt hintreibt. Daß derselbe noch gegenwärtig diesen Grundsätzen treu geblieben ist, zeigt außer der Phalange das Manifest: Bases de la politique positive (1841), wo dieselben gegen jedes Mißverständniß in Schutz genommen werden.

Auf diese Weise stellen sich uns die beiden Lebenselemente dar, die es der socialen Schule möglich machten, sich ein dauerndes Bestehen zu sichern; denn es giebt wirklich etwas in Frankreich, was sie zu vertreten berufen ist. Considerant hat diese Punkte gefunden, auf denen das allgemeine Bedürfniß sich nach Kritik und System umsah, und von ihnen im Namen Fourier's Besitz genommen. Bedarf es noch der Bemerkung, daß es wohl mehr jenes Bedürfniß als der Inhalt des Fourierismus selbst ist, der ihn aufrecht hält in der intellectuellen Welt Frankreichs? Aber dabei muß man der elastischen Kraft der Schule Gerechtigkeit widerfahren lassen, die weit davon entfernt ist, sich hinter das Dogma ihres Lehrers zu verschanzen; sie erkennt die Möglichkeit des Fortschrittes, die Nothwendigkeit, ihre Principien als Maaßstab an die Tageserscheinungen zu legen, und sich mit Jedem auf jedem Felde zu messen. So erweitert sie ihren Kreis, indem sie ihr Interesse erweitert, und schon ist an die Stelle des Spottes oder des Hasses einzelner Gegner die Aufmerksamkeit des größeren Publikums getreten.

Dadurch ward denn, nach mancher Anstrengung, die zweite Gründung eines Journals der Schule möglich. Im Jahre 1839 erschien zum erstenmal die „Phalange", die seit 1835 bestanden, doch zu keiner rechten Bedeutung hatte gelangen können, als eigentliches Tagesblatt*) mit der Inschrift:

„Gesellschaftliche Reform ohne Revolution" „Organisation der Industrie"
„Verwirklichung der Ordnung" „Gesellschaftung des Capitals"
„Der Gerechtigkeit und der Freiheit" „Der Arbeit und des Talents."

Das Journal ist im Allgemeinen publicistischen Inhalts; in seinen leitenden Artikeln enthält es indessen die societären Betrachtungen, die an die Schule erinnern, aus der es hervorgeht. Man ist wohl nicht voreilig, wenn man ihm, so lange es seine Redaction behält,

*) Sie erscheint gegenwärtig dreimal wöchentlich; man denkt indessen ernsthaft daran, sie zu einem täglichen Journal zu machen.

eine Zukunft verspricht, denn es begreift seine Zeit, und hat daher ein kleines, aber gewähltes und festes Publikum, um das sich mehr und mehr die vagen Hoffnungen und Pläne Anderer zu kristallisiren beginnen.

Während so die junge Schule allmählig aus der Vergessenheit sich wieder erhob, ereilte endlich der Tod ihren Stifter. Am 10. October 1837 starb Fourier, 66 Jahr alt. Er war arm, aber die Liebe seiner Schüler wußte ihm bis zu seinem letzten Augenblicke den Besitz von Reichthümern vergessen zu machen. Umgeben von liebender Sorgfalt schloß er die Augen; auf sein Grabmal ließen seine Freunde die Worte setzen, die das Resultat seines Lebens sind:

Les Attractions sont proportionelles aux Déstinées.
La Série distribue les Harmonies.

„Fourier war klein und mager" sagt Pompery in seiner „Science Sociale", „aber seine Gesichtszüge zeigten einen schönen Charakter. Er hatte in seinem Blick etwas Tiefes und Bittres, Erhabenes und Unglückliches, und auf seiner Stirn las man das sociale Räthsel, dessen Lösung er so lange mitten unter Gleichgültigkeit und Spottsucht verfolgt hatte."

Wir gehen nun über zur Darstellung der Grundzüge seiner Theorie selbst. Dabei ist Eins nicht zu vergessen. Wir stehen nicht an, das logische Gebäude derselben, so weit möglich, aus der verworrenen Weise Fourier's herauszulösen, und vielleicht hie und da selbst die Uebergänge bestimmter zu entwickeln als der Verfasser es gethan hat. Soll aber das als ein Ganzes erscheinen, was Fourier sich als ein Ganzes gedacht hat, so muß man es uns verzeihen, die Form zu ändern, damit der Inhalt desto klarer hervortrete.

II. Das System Fourier's.

1) Grundlagen desselben.

Was ist das, was wir mit unsrer Arbeit in den Aufgaben des Tages, mit unsrer Hoffnung in der Zukunft, ja mit unsrem Glauben in der Ewigkeit suchen? Jene ewig uns entschwindende, und dennoch ewig aufs neue vor uns auftauchende Gestalt, deren Züge wir in jedem Wunsche, in jeder That wiederfinden? Ein Wort spricht es aus, und keiner zweifelt an dem was es bedeutet, wenn es auch keiner je ganz gefunden, oder

auch nur ganz begriffen hätte. Es ist das Glück. Das Glück ist das Ziel alles Seyenden; alle Zeit hat es als solches anerkannt. Selbst der größte der Kirchenväter Augustinus ruft aus: „Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit!“ *) und nach ihm sagt Pascal: „Alle Menschen wünschen glücklich zu sein; das gilt ohne Ausnahme. Wie verschiedene Mittel sie auch anwenden, sie streben dennoch nach demselben Ziel. Der Wille thut keinen Schritt, als nur diesem Gedanken entgegen; es ist das Motiv aller Bewegungen des Menschen; selbst derer die sich tödten und die sich hängen.“

Ist es aber wahr, daß dieser Trieb nach dem Glück des Lebens das ganze Leben bedingt und bestimmt, und daß es uns innerlich absolut unmöglich ist, uns von ihm loszusagen, so muß in seiner allumfassenden und allbewegenden Kraft mehr liegen, als ein bloßes dunkles Gefühl. Es ist nicht möglich, daß es sich in Nichts auflöse, wenn wir es mit dem Gedanken erfassen und zerlegen wollen. Ja, bildet es die Grundlage und das Ziel der ewig sich im Allgemeinen wie im Einzelnen erneuenden Schöpfung, so muß in diesem Gefühl selbst, wenn wir es aus seiner Unbestimmtheit herauszuheben vermögen, das Grundgesetz des Daseienden gefunden werden können.

Zwei Wege hat der menschliche Geist eingeschlagen, um in seiner Anschauung die Welt zu erkennen. Der eine ist der der Religion, der andre der der Philosophie. Haben beide — oder hat auch nur eine von beiden je das Bedürfniß des Glücks wahrhaft zu durchdringen, seinen tiefsten Inhalt ihm abzugewinnen gesucht? Die Religion kann es nicht ganz zurückweisen — aber was ist ihr ewig wiederholtes Gebot, so wie sie vom Glück der Menschheit reden muß? Sie zeigt ihm das Paradies, sie verspricht ihm eine Seligkeit, an die er glauben soll, weil er doch einmal nicht lassen kann, nach dem Glück zu rufen und zu ringen. Allein kann die Hoffnung auf ein künftiges Leben den Trieb des gegenwärtigen befriedigen? Lerne ich diesen dadurch verstehen, daß ich ihn tödte? Ist er nicht auch ein Gottgebornes in mir? Die Religion reicht für das Gebiet der Triebe als al-

*) Fourier und seine Schule übersetzen beatus ohne Weiteres mit glücklich. — Hätten sie gewußt, daß der große Katechismus der Protestanten mit der ersten Frage beginnt: „Wünschen wir Menschen nicht alle vergnügt und froh zu sein?“ und die Antwort darauf lautet: „Wir Menschen wünschen alle vergnügt und froh zu sein“ — sie würden sich gefreut haben, hier einen neuen Beweis für ihre Ansicht zu finden.

leinige Herrscherin nicht aus; ja sie versteht gar nicht das, was wir Glück nennen. Weniger noch die Philosophie; sie hat alles zu entwickeln, zu begreifen, zu gestalten gesucht, nur das Glück nicht.

Dennoch ist das Glück zugleich der Kern und die Blüthe unsres Lebens. Was aber kann uns besser die Basis einer würdigen und vollkommenen Weltanschauung bilden, als das, was sich auf jedem Punkte derselben als der tiefste Grundton alles Erscheinenden zeigt? Die höchste Betrachtung des Daseienden muß von dem höchsten Entwicklungspunkte ausgehen, den es erreichen kann. Nur so bleibt sie hinter ihrer Aufgabe nicht zurück. Dieser aber ist das Glück.

Damit ist denn der Ausgangspunkt des ganzen Systems gegeben; allein in seiner allgemeinsten, noch unaufgelösten Gestalt. Jenes unbestimmte Bild des Glücks hat einen eignen festen Inhalt; dieser muß entwickelt werden, um sich als das Grundgesetz alles Seyenden zu zeigen.

Das, was wir Glück nennen, scheint auf den ersten Blick der befriedigte Trieb zu sein. Allein die Befriedigung, die den Trieb völlig aufhebt, und nun zur reinen Ruhe geworden ist, erfüllt nicht ganz die Idee des Glücks; sie erscheint vielmehr als diejenige, die den Trieb noch als Bewußtsein in sich trägt, mithin als die Befriedigung. Die Befriedigung ist der ewig aufs neue entstehende, ewig aufs neue sich vollziehende Trieb. Damit erhält sie einen dreifachen Inhalt: den Trieb, sein Ziel, und die Bewegung.

Hier ist nun die Grundlage der ganzen Weltanschauung Fourier's gewonnen. Denn Alles, was er sieht und erkennt, ist Bewegung, das All wie das Einzelnste. Die Bewegung aber setzt den Anfangspunkt und den Endpunkt, das Unvollendete und das Vollendete, den Trieb und das Ziel. Das tiefste Gefühl unsres Herzens ist damit nicht mehr ein einsam dastehendes, der Welt und ihrer Ordnung fremdes; es ist eine Erscheinung des höchsten Gesetzes, das Mittel, wodurch wir im Stande sind, den Gliedbau des Ganzen zu begreifen.

Wenn es aber das Wesen der Bewegung ist, Trieb und Befriedigtsein zu vereinen, so würde dieselbe sich widersprechen, wenn ihr Ziel nicht wirklich dasselbe mit demjenigen wäre, was der Trieb gleichsam als seine Zukunft in sich trägt. Es kann keine Bewegung gedacht werden, die nicht von einem Trieb aus-

geht; der Trieb aber kann sich nur seiner eignen Vollziehung entgegen bewegen. Die Bewegung ist daher selber nur die Vollendung des Triebes; ein anderes ist nicht denkbar. Daher kann es denn keine Bewegung geben, die nicht wirklich zum Ziele gelangt, ja es ist unmöglich, sich die Bewegung anders zu denken, als den sich verwirklichenden Trieb.

Indem wir nun allenthalben das sich Bewegen der Welt erkennen, müssen wir allenthalben einen Trieb und ein Ziel setzen. Hier aber kommt diesen Begriffen auf ihrem höchsten Punkte ein andrer Name zu, denn nur in ihrer menschlichen Gestalt dürfen wir sie so nennen. Als Grundlagen der Weltanschauung aber wird der Trieb zur Anziehung (attraction) und die Befriedigung zur Bestimmung (destinée).

Können wir uns nun die Bewegung selber nicht anders denken, als den sich vollziehenden Trieb, so muß diese Vollendung desselben das allgemeinste Gesetz alles sich Bewegenden, der ganzen Welt des Werdens sein. Es kann keinen Trieb geben, der nicht Bewegung würde, keine Bewegung, die nicht zum Ziele gelangt. Dies allgemeinste Gesetz erfaßt sich daher in dem Satze, daß die Attractionen mit den Bestimmungen in Einklang stehen — und so ergiebt sich der erste Grundsatz Fourier's: „Les attractions sont proportionelles aux destinées."

In diesem Princip liegt aber noch ein unentwickelter Begriff. Das, was wir bei dem Menschen die Befriedigung nannten, für die Weltbewegung die Vollendung oder den Einklang, ist in demselben nur noch als reine Bewegung betrachtet. An und für sich aber ist es nicht bloß die reine Bewegung, sondern zugleich auch das Erfülltsein derselben. Giebt nun gleich das obige Princip die Idee der Bewegung und den Inhalt derselben als solcher, so ist doch die vollzogene Bewegung, diese zweite Seite, noch nicht aufgelöst.

Diese ist nun ihrem Wesen nach die wirkliche Einheit von Attraction und Bestimmung; als solche erhält sie den Namen der Harmonie. Sie ist die ruhende Bewegung, die Bewegung als Resultat. Indem wir dieselbe als solche betrachten, löst sie sich uns auf in eine Reihe von Resultaten, von einzelnen Punkten, die die Bewegung schrittweise durchwandert, sie erreichend und zum folgenden fortschreitend. Wenn man nun irgend einen bestimmten Trieb oder eine bestimmte Attraction setzt, so ergiebt

dieſelbe mit ihrer Beſtimmung, als vollendetes Ganze gedacht, eine progreſſive Reihenordnung, die nichts andres iſt, als die vollzogene Bewegung, oder die wirkliche Harmonie. Der Inhalt der Harmonie iſt mithin auf dieſem Punkte uns entwickelt; ſie iſt die Reihenordnung der Reſultate der Bewegung, die Série, und damit iſt der zweite Grundſatz Fourier's gewonnen: „La Série distribue les Harmonies“.

Auf dieſe Weiſe gelangen wir durch das Bedürfniß des Glücks hindurch zum Erkennen der Geſetze, nach welchem das All lebt; denn unſer inneres Leben iſt nichts andres, als ein Reflex des Weltlebens. In dieſen Geſetzen aber liegen, leicht erkennbar, die beiden Conſequenzen, die die Baſis der ganzen Geſtaltung der menſchlichen Geſellſchaft bilden, wie Fourier ſie ſpäter ausführt; und zugleich die Löſung des großen Räthſels, das bis jetzt noch wie eine ewige Sphinx jeden, der ihm genaht, vernichtet hat, des Gegenſatzes von gut und böſe. Denn es folgt aus dem erſten Princip, daß jeder Trieb des Menſchen die abſolute Beſtimmung habe, befriedigt zu werden; damit giebt es weder ein Gutes noch ein Böſes mehr, denn beides kann doch nur in der Handlung geſucht werden; dieſe Handlung aber iſt Bewegung, der Trieb iſt abſolut wahr, eben weil er iſt, und mithin die Vollendung deſſelben keine Sünde. Dann aber ergiebt ſich zugleich der Grundſatz für die praktiſche Einrichtung der Geſellſchaft aus dem zweiten Princip. Es muß die Bewegung derſelben harmoniſch ſein, das iſt in der durch Attraction und Beſtimmung bedingten Reihenfolge (Série) fortſchreiten.

Damit iſt nun aber zugleich die folgende Aufgabe gegeben. Wie erkennt man eben jene Série, auf die alles ankommt? — Dieſe Frage löſt ſich, indem man auf den Satz zurückblickt, der es uns möglich machte, überhaupt etwas zu erkennen. Wir ſetzten, daß der Menſch in ſeinen Trieben und Bewegungen der Mikrokosmus ſei; denn nur ſo war es möglich, die aufgelöſte Idee des Glücks über die ganze Welt als ihr eigentlichſtes Grundgeſetz auszubreiten. Das, wodurch wir hier die Wahrheit finden konnten, muß uns dieſelbe in jedem anderen Gebiet, mithin auch in der Frage nach dem concreten Inhalt der Série geben; und das iſt nichts andres, als die abſolute Gleichheit in der innerſten Natur alles Seyenden, die Analogie. Die Analogie iſt daher das Denkgeſetz Fourier's. Nichts iſt für ſich wahr; nur durch die Analogie ſeines Seyns mit dem All iſt es Wahrheit. Daher kann

erſt die ganze Wahrheit für uns das Einzelne wahr machen; zu jedem Punkte geht der Weg durch das All. Aber ſo wie die Analogie gefunden iſt, iſt auch das Reſultat derſelben unumſtößlich.

Die Analogie ſelber indeſſen iſt nur das Geſetz des Erkennens; das zu Erkennende, das Seiende ſelbſt, wird nur analog genannt, inſofern es dem Denken ſich zuwendet. An und für ſich ſeiend aber iſt das als analog Erſcheinende ein Einheitliches; und ſo entſteht als höchſte Idee die Einheit der Welt, der Unitéisme, das Allen Gemeine, die Gottheit.

Gott kann nicht Eins allein ſein; er iſt der Gott ſeiner Welt, und mithin in ſich ſelber die Harmonie einer abſtracteſten Bewegung. „Die Natur beſteht aus drei ewigen Principien", ſagt Fourier (Theorie des quatre mouvements, p. 46), „unerſchaffen und unzerſtörbar: 1) Gott oder der Geiſt, das thätige oder bewegende Princip, 2) die Materie, das leidende und bewegte Princip, 3) die Gerechtigkeit oder die Mathematik, das ordnende Princip der Bewegung. Um die Harmonie unter dieſen drei Principien aufrecht zu halten, muß Gott, indem er die Materie bewegt und ändert, in Uebereinſtimmung ſein mit dem mathematiſchen Geſetz (les mathématiques); ohne das wäre er willkührlich in ſeinen Augen wie in den unſrigen". Man ſieht, wie unklar er ſich über das iſt, was er eigentlich ſagen will; er iſt nicht im Stande, die Einheit der drei Principien als eine ſelbſtſtändige Idee in ſeiner Anſchauung zu vollziehen; dennoch kann ſein Gedanke nicht zweifelhaft ſein. Und hiermit nun auf dem höchſten Punkte des Erkennens angelangt, wendet er ſich der wirklichen Welt zu, um ſie von ſeinen gewonnenen Grundſätzen aus zu begreifen und zu geſtalten.

Denn bis hierher ſind nur noch die allgemeinſten Geſetze in abſtracter Geſtalt entwickelt. Sie haben nur ſich ſelbſt zum Inhalt; die Welt liegt außerhalb ihres Kreiſes. Schon um zum Begriff der Série zu kommen, mußte eine Beſtimmung, irgend eine beſtimmte Bewegung angenommen werden, die durch den früheren Gang der Unterſuchung nirgends gegeben war. Es iſt daher hier der wichtige Schritt in das Reich der erſcheinenden Wirklichkeit zu vollziehen; derjenige, der von jeher der ächte Probierſtein aller intellectuellen Anſchauungen geweſen iſt.

Fourier ſchneidet die Frage kurz ab; mit Einem Satz iſt er ſo ſehr mitten in der Welt, daß es ihm unmöglich wird, an das zu denken, was er überſprungen hat.

„Die universelle Bewegung scheidet sich in vier Hauptzweige: die sociale, die animale, die organische und die materielle.“ Die sociale enthält die Gesetze, nach denen Gott die Ordnung und die Aufeinanderfolge der verschiedenen socialen Mechanismen auf allen bewohnten Erden geregelt hat. Die animale entwickelt diejenigen, nach welchen Gott die Triebe (passions) und die Instincte allen Wesen vertheilt. Die organische zeigt, wie Gott die Eigenschaften, Formen, Farben ꝛc. ordnete. Die materielle, schon durch die Geometer der neuern Zeit dargestellt, enthält das Gesetz der Gravitation. Man erkennt auch hier leicht die große Unklarheit, die ihn später sogar bewog, zu unterscheiden unter dem Mouvement Pivotal, — le Social ou Passionel, und den Mouvements cardinaux, als welche er aufführt l'Aromal, l'Instinctuel, l'Organique und le Materiel. Das Ganze hat wenig Werth. Das Verhältniß der Bewegungen unter einander muß nun, nach dem Gesetze des Erkennens, die Analogie sein, die er hier die Hierarchie des quatre Mouvements nennt. Er geht aber nicht darauf ein, sondern erklärt einfach, „daß dieser Gegenstand über die Kräfte der größeren Zahl seiner Leser gehe, und er ihn deshalb lieber fallen lasse“. Was man dadurch verloren hat, zeigt seine Note zu Seite 46 (ed. 2), wo er die Milchstraße als das Analogon der Ehrbegierde, das Planetensystem als das der Liebe, die Trabanten als das der paternité*), die Sonnensysteme als das der Freundschaft darstellt; ferner die letztere mit dem Zirkel, die Liebe mit der Ellipse, die Paternité mit der Parabole, und die Ehrbegierde mit der Hyperbole vergleicht. Diese Spielereien, wie wir sie denn ja auch in Deutschland recht wohl kennen, verfolgt er indessen wenig; Contragnel hat in einer Schrift: „Le Fou du Palais-Royal“ alle Analogien, die Fourier gezogen, zusammengestellt; sie sind im Allgemeinen eben so vage und unbedeutend, wie die obigen.

Indessen hat Fourier jetzt, was er wollte. Die Bestimmung ist in die allgemeine Idee der Bewegung hineingetragen, und die Entwicklung eines positiven Systems möglich geworden. Von jenen Bewegungen nimmt er sich nun als seine bestimmte Aufgabe das Mouvement social heraus: „ich überlasse alle

*) Ich wage es nicht die einzige mögliche Uebersetzung dieses Worts unmittelbar in den Text aufzunehmen; sie ist, übrigens vollkommen regelmäßig gebildet, „Vaterthum“. Vaterschaft setzt schon ein bestimmtes Kind, und reicht daher nicht aus.

anderen den Gelehrten der verschiedenen Classen," sagt er, „die sich ein prachtvolles Reich daraus bauen mögen."

Die Darstellung dieses Mouvement social ist nun die ganze praktische Theorie Fourier's, wie wir sie im Folgenden ausführen werden. Was aber das Obige betrifft, so muß man sich hüten zu glauben, daß er irgendwie eine ähnliche logische Entwicklung seiner eignen Grundidee besitzt. Fast alles, was wir gesagt haben, liegt unausgebildet in seiner Anschauung. Das macht es doppelt schwer, herauszubringen, wie er sich eigentlich den Zusammenhang von seinem Gott und seiner Welt gedacht hat, und zwingt uns vielleicht weiter zu gehen, als er gekommen ist.

Zweierlei dürfte hier nicht uninteressant zu bemerken sein. Erstlich mangelt der ganzen Betrachtungsweise Fourier's der eigentliche Eckstein der deutschen Philosophie, das Ding. Die Frage nach dem Dinge liegt aber dem ganzen französischen Bewußtsein so fern, daß niemand diesen Mangel — vielleicht den gründlichsten im ganzen System — ihm nachgewiesen hat; und ehe Frankreich nicht zu diesem Punkte gelangt, wird ihm die wahre Wissenschaft wohl verschlossen bleiben. Dann ist es merkwürdig, wie in zwei ganz verschiedenen Völkern zu derselben Zeit, vollkommen unabhängig von einander, der gewaltige Gedanke der Analogie als Gesetz der Anschauung einen Vertreter findet. — Es ist doch wohl wahr, daß keine Zeit einem Volke allein angehört. —

2) Die Lehre von den Trieben.

Die gesellschaftliche Bewegung ist es mithin, die Fourier sich als bestimmtere Aufgabe seiner Theorie gesetzt hat. Sie ist ihm das ganze Leben der Menschheit, ein unendliches und reiches Feld, auf dem jeder mit Ernst unternommene Schritt sich einen Gewinn nennen darf, selbst wenn er nichts wäre, als ein großer Irrthum. Auf welchem Wege nun Fourier seinem großen Ziel entgegen geht, ist durch den vorhergehenden Abschnitt klar. Zu finden ist die Vollendung dieser Bewegung, die Destinée sociale; die aber kann nur gesucht werden in dem noch unvollendeten Anfangspunkte derselben, den Trieben der Menschen.

Hiermit ist die Basis der ganzen praktischen socialen Theorie gegeben. Auf die Bestimmung der Triebe kommt alles an; denn jeder wirkliche Trieb muß sich vollziehen; einmal als daseiend anerkannt, ist seine Berechtigung unendlich. Die Wahrheit der socialen Gestaltung der Welt beruht mithin darauf, daß sie eben

durch dieſe Triebe auf der einen Seite hervorgerufen iſt, auf der andern ihre Verwirklichung möglich macht. So iſt die richtige Auffaſſung derſelben die Bedingung der ganzen folgenden Wiſſenſchaft.

Es iſt nicht zu läugnen, daß Fourier's ganze Theorie von den Trieben im höchſten Grade eigenthümlich iſt, und alles, was bisher in dieſer Richtung im Gebiete der Pſychologie geſchehen iſt, bei weitem an Tiefe und Wahrheit übertrifft. Sein Grundgedanke der Analogie iſt hier von dem größten Einfluſſe, von größerem vielleicht, als die Selbſtſtändigkeit der Unterſuchung hätte erlauben ſollen. Indeſſen erkennt er, daß er den ganzen Menſchen in ihr entwickeln muß, um zu der Idee der Beſtimmung der ganzen Menſchheit zu gelangen.

Der Menſch iſt da auf dreifache Weiſe. Zuerſt für ſich, dann für andre, endlich als Theil der Menſchheit. Darnach ergeben ſich die drei Grundabtheilungen der Triebe. Sie haben drei Ziele für ihre Bewegung, den Luxus, die Gruppe, und die Serie.

Unter Luxus, luxe, verſteht Fourier im Allgemeinen die Befriedigung des ſinnlichen Bedürfniſſes; er iſt Luxe interne, oder externe. Der Luxe interne iſt das unmittelbar perſönliche Bedürfniß, der Luxe externe der Beſitz der Mittel zu Befriedigung deſſelben; daher umfaßt die Idee der Geſundheit jenen, die Idee des Reichthums dieſen. Beide aber ſind nur die Vermittlung, durch welche der Trieb zu ſeiner Beſtimmung gelangt. Dieſer Trieb zum Luxus, oder zur Vollendung der abſtract einzelnen Perſönlichkeit, löſt ſich auf in fünf einzelne Triebe, die nichts anderes ſind als die fünf Sinne, deren jeder nach ſeinem Genuß ſtrebt. — Die Gruppe iſt die Unterabtheilung der Serie; ihre Erſcheinung bildet in der ſocialen Welt die kleinen geſellſchaftlichen Körper, die durch den, zur Gruppirung ſtrebenden Trieb hervorgerufen werden. Dieſer Trieb enthält vier beſtimmtere, die Freundſchaft, die Liebe, den Ehrgeiz und den Familismus (verwandtſchaftliches Band). — Ueber dieſen aber ſchweben als passions rectrices, die drei die Serie bildenden Triebe, deren Beſtimmung Fourier durchaus eigenthümlich iſt. Er nennt ſie die cabaliste papillonne, und composite. Die passion cabaliste iſt das die Einheit aufhebende Princip; der Trieb, der unſre Kraft wie unſre Liebe aus dem gleichmäßigen Zuſam-

menleben mit ganzen Reihen von Verhältniſſen, Gegenſtänden und Wünſchen herausreißt, und ſie auf Ein beſtimmtes Ziel hinwendet, das wir alsdann mit Eifer verfolgen und erreichen. Niemand wird läugnen, daß uns ein ſolches Bedürfniß der Einſeitigkeit oft und mächtig ergreift und fortzieht; es iſt aber nothwendig, weil wir ſonſt in einer unwahren Ruhe leicht die Vollendung erreicht zu haben glauben könnten, wo doch nur eine gleichmäßige Unvollkommenheit aller Entwicklung da iſt. Wären wir aber dieſem Triebe der Einſeitigkeit in der Arbeit, der Liebe oder dem Genuß allein überlaſſen, ſo würden wir wiederum nicht die durch ihn verlorne Gleichheit der Ausbildung erreichen; wir müſſen irgend wann und wie von dem betretenen Wege wieder umkehren, um uns auch anderem zuzuwenden, und die geſtörte Harmonie wiederum möglich zu machen. Dazu treibt uns die passion papillonne oder alternante, das Bedürfniß der Veränderung. Die papillonne zieht uns von Einem zum Andern, von einer Gruppe, einer Perſon, einer Arbeit, ja einem Genuß zu einem zweiten und dritten; wenn die cabaliste die Bewegung in grader Linie iſt, ſo iſt die alternante die in der Wellenform, lebendig, reizend, die Idee des Wechſels.

Jetzt aber mangelt der dritte Trieb. Einſeitigkeit und Wechſel ſind nothwendig für den Fortſchritt wie für den Genuß, aber beide als ſolche können nicht die Vollendung hervorrufen. Dieſe will das mächtige Zuſammenfaſſen all unſres geiſtigen und materiellen Reichthums, all unſrer Kraft; was wir ſind, lernen wir erſt durch das was wir vermögen, und das erfahren wir nur durch die gewaltige Richtung unſrer verſchiedenſten Triebe auf Einen Punkt, nach dem ſich alle zugleich hindrängen. Ohne einen ſolchen Drang nach der Einheit unſres bis dahin zerriſſenen und friedloſen Lebens wäre die höchſte Vollendung dennoch unmöglich; dieſen Trieb aber giebt es, und er iſt es, den Fourier die passion composite nennt, die in vereinzelter Erſcheinung, wo ſie ſich Einer beſtimmten That zuwendet, der Enthuſiasmus iſt. Die höchſte Verwirklichung aller Beſtimmungen, die Ahnung einer Welt, in der jeder Trieb ſeine vollendete Befriedigung, jede Befriedigung das Bewußtſein ihres lebendigen Triebes wiederfindet, iſt die Harmonie des ganzen inneren und äußern Menſchen mit ſich und der Welt, der Unitéisme.

Das iſt das Bild der Triebe, in die ſich die Idee des Menſchen auflöſt. Es ſtellt ſich dar in folgender Ordnung:

Geſicht Gehör Geruch Geſchmack Gefühl	Triebe des Luxus, des innern wie des äußeren. (Senſuell.)	Uniteismus.
Freundſchaft Liebe Ehrgeiz Familie	Triebe der Gruppe. (Affectiv.)	
Papillonne Cabaliste Composite	Triebe der Serie. (Diſtributiv.)	

Außer dieſen Trieben giebt es keine anderen; was ſonſt noch als ſelbſtſtändiger Trieb erſcheint, iſt nur eine Vereinigung mehrer der ſo eben dargeſtellten. Der Uniteismus iſt das religiöſe Gefühl, das Zuſammenklingen aller einzelnen Triebe, wie das Weiße die einheitliche Farbe aller iſt. Und wie es unendlich viele Nüancen der Farben giebt, ſo giebt es auch unendlich viel verſchiedene Gefühle und Triebe. Aber der wahren Triebe ſind nur zwölf, von denen ſieben die höheren ausmachen, wie es in der Tonleiter ſieben Grundtöne, im Prisma ſieben Farben giebt. Die fünf ſenſuellen aber ſchieben ſich allenthalben ein, und bilden in ihrem Zuſammenhang mit den geiſtigen, wie mit der Freundſchaft, der Liebe ꝛc., zuſammen die zwölf Töne des Accords. Auf dieſe Weiſe iſt endlich die große Idee des tiefſinnigſten griechiſchen Philoſophen verwirklicht. Schon vor dreitauſend Jahren rief Pythagoras aus: „Die Harmonie der Welt und die der Muſik ſind nicht verſchieden!“ Aber erſt Fourier hat bewieſen, was Pythagoras ahnte. — Der Gedanke, den Menſchen in ſeine Triebe zu zerlegen, iſt nicht neu; aber es giebt wohl keine geiſtreichere Auffaſſung dieſes Problems, als die ſo eben dargeſtellte. Wie hoch Fourier hier über dem Gewöhnlichen ſteht, mag ein Blick auf einen der erſten Denker Frankreichs lehren. Boſſuet, deſſen Name wohlbekannt iſt, giebt in ſeiner „Connaissance de Dieu et de soi-même“ folgende Tafel derſelben: Die Liebe oder der Trieb ſich mit irgend einem Gegenſtande zu vereinen, Nahrung oder anderem, — Haß — Zuneigung (désir) — Abneigung — Freude — Traurigkeit. Ferner die Kühnheit oder der Muth — die Furcht — die Hoffnung — die Ver-

zweiflung — der Zorn. „Die sechs ersten Begierden, die bei ihrem Gegenstande nur die Gegenwart oder die Entfernung desselben wollen, werden von den alten Philosophen auf den Appetit zurückgeführt, den sie concupiscible nennen (wo die Zuneigung vorherrscht); die letzten fünf, die die Gegenwart oder die Entfernung des Gegenstandes schwerer erträglich machen, beziehen sie auf den Appetit, den sie irascible nennen (das heißt: wo der Zorn vorherrscht)". — Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, wie viel bedeutender die Auffassung Fourier's ist, als diese resultatlosen Ansichten.

Man hat deshalb auch von dieser Lehre von den Trieben, wie sie Fourier aufstellt, viel Aufhebens gemacht, und sie so hoch angeschlagen, daß wir, ehe wir weiter gehen, doch einen Blick auf dieselbe werfen müssen. Es ist eine alte allgemeine Bemerkung, daß keine Eintheilung des Menschen nach Trieben jemals hat genügen können. Der Grund davon liegt in dem Widerspruch, den jener Gedanke von vorne herein in sich trägt: der Trieb ist seinem Wesen nach ein noch Unbestimmtes, das nur seiner Möglichkeit nach da ist. So wie man sich ihn als daseiend denkt, ist er schon nicht mehr Trieb, sondern als erfüllt gesetzt. Wir können keinen bestimmten Trieb setzen, ohne das ihn Bestimmende hinzu zu denken. Der reine Trieb ist mithin nichts anderes als die Bewegung. Die Idee, den Menschen in verschiedene Triebe als absolute Seiten seines reinen inneren Daseins zerlegen zu wollen, begeht daher ewig aufs neue den unauflöslichen Widerspruch, sich den abstracten Menschen zur Anschauung bringen zu wollen, und dennoch, eben um die Verschiedenheit der Triebe setzen zu können, sogleich denselben in seinem Verhalten zur äußeren Welt auffassen zu müssen. Sie ist daher an sich falsch, und keine wahre Wissenschaft würde sich bei diesem Anfang beruhigen können. Fourier's Vorschlag ist mithin geistreich, aber dialektisch unmöglich, so gut wie jeder andere ähnliche Versuch.

Gesetzt aber, es wäre das möglich, was logisch mit sich selber im Widerspruche steht und diesen Widerspruch auch gar nicht verbirgt, — wie denn bei dem Gesicht der Gegenstand, bei der Liebe und Freundschaft die andere Person schon in der Bestimmung jenes ursprünglichen und absoluten Triebes da ist, — so wäre dennoch die erste Aufgabe Fourier's gewesen, in einer wissenschaftlichen Darstellung nicht bei den Arten der

ſich beweiſt. Das weſentlichſte Erforderniß für den Triumph der Wahrheit iſt die Liebe des Reichthums", denn „der Reichthum iſt die erſte Quelle des Glücks" (Grand Traité T. I. p. 127), und es iſt unumſtößlich gewiß, „daß die erſte aller Freiheiten die materielle iſt!"

— Den Vortheil hat durch Fourier Frankreich vor uns voraus, daß es nicht blos factiſch dem Materialismus huldigt, ſondern ehrlich geſteht, daß er am Ende doch wohl die Hauptſache ſei, und ihn, weil er nun einmal da iſt, als eine innere Wahrheit zu verſtehen ſucht. Wo man ihn mit Worten befeindet, mit der That aber aufrecht hält, da iſt ein Widerſpruch im Leben des Volkes. Welchen Weg Deutſchland einſchlagen wird, ihn zu überwinden, muß die Zukunft lehren. —

Hiermit indeſſen hat nun Fourier's Theorie im thatſächlichen Leben der Welt und der Menſchen ihre beſtimmte Aufgabe gefunden. Es muß der Reichthum vermehrt und verallgemeinert werden. Mit dieſem Satze wendet er ſich zuerſt der Natur, dann dem gegenwärtigen Zuſtand der Geſellſchaft zu, und ſo entſteht ihm ſeine wunderliche Kosmogonie und ſeine in vielfacher Hinſicht vortreffliche Kritik der heutigen Civiliſation, die wir nun kurz darſtellen wollen.

3) Die Kosmogonie Fourier's.

Sind unſre Triebe unendlich berechtigt, und iſt die abſolute Bedingung ihrer Befriedigung das Daſein der materiellen Mittel auf der Erde, ſo muß dieſe nothwendig in ſich ſelber die Beſtimmung tragen, durch ihre producirende Kraft uns alles das bieten zu können, was wir hoffen und wünſchen. Die Erde iſt ein ſelbſtſtändiges Weſen und hat ihre eigne Geſchichte; aber dieſe Geſchichte kann keinen anderen Ausgangspunkt haben, als den der Beglückung der Menſchheit, denn nur ſo iſt die Harmonie zwiſchen ihr und der letzteren möglich, und es iſt als abſolutes Geſetz alles Seienden die Analogie aller Bewegung gefunden worden. Wir erkennen zwar nur Eine, aber indem wir dieſe recht verſtehen lernen, begreifen wir ſogleich das Daſein und die Beſtimmung aller anderen. In ihrem gegenwärtigen Zuſtand aber iſt es der Erde unmöglich, den Menſchen ein vollkommenes und glückliches Leben zu bereiten. Wir ſehen einen großen Theil derſelben unbewohnt und unbewohnbar, wir ſehen im Reiche der Materie wie in der organiſchen Welt noch immer vernichtende Kräfte und abſchreckende Geſtaltungen, die keinen Nutzen gewähren, ſondern nur die Einheit und den

Frieden zerstören. Es darf uns das nicht wundern; denn es ist ja der ewige Grundsatz: daß die drei Bewegungen mit der vierten, der socialen, in Einklang stehen müssen. Wie weit aber ist die letztere noch von der wahren Harmonie entfernt? Muß nicht die materielle wie die organische und animale Natur gleichfalls Ungethüme gebären, wenn die sociale noch so manche furchtbare Widersprüche enthält? Aber entmuthigen darf uns das nicht, denn wir sind, so wie der Erdball selbst, mitten im kräftigsten Fortschritt, und im Stande, das schöne Ziel zu erkennen, das wir erreichen werden. Die Welt hat, nach Fourier's Berechnung, eine Dauer von 80,000 Jahren; mithin sind wir noch kaum über die erste Kindheit hinaus, und die Existenz der Erde ist wie die des Kindes noch gebrechlich, unverständig und mangelhaft. Gott hat die Welt bis jetzt nur einmal erschaffen; aber andre Schöpfungen sind noch aufbehalten; ihre Zahl geht bis zur achtzehnten. Jede Schöpfung geschieht durch die Vermischung des nördlichen und südlichen Fluidums; bis jetzt hat es nur noch eine solche Schöpfung gegeben, aber schon ist die Erde heftig bewegt von dem Bedürfniß eine neue zu vollziehen, wie es die immer häufiger werdenden Nordlichter beweisen. Wenn diese vor sich geht, wird der ganze Zustand der Erdoberfläche die Veränderung erfahren, deren sie so nothwendig bedarf, um den Menschen einen angenehmen Aufenthalt zu bereiten. Zuerst wird um den Nordpol sich eine Lichtkrone bilden, die Leben und Wärme über die kalten Länder der drei nördlichen Erdtheile verbreitet, analog den Ringen des Saturns, die wie beiläufig Fourier meint allmählig wohl verschwinden müssen, weil man ihren Nutzen nicht recht einsieht. Dann wird die Erde bewohnbar sein bis zu ihrem äußersten Ende, Orangen werden in Sibirien blühen, das Eis wird aufthauen, und erstaunte Seehunde werden Segel auf den Wellen einherziehen sehen, die bis jetzt nur die furchtbaren Eisfelder Spitzbergens trugen. Das Meerwasser aber, dies unfreundliche, ungenießbare Element kann unmöglich in seinem gegenwärtigen uncultivirten Zustande bleiben; alsbald wird sich ein Strahl des neuen Lichts in dasselbe stürzen, und es zersetzen in eine Flüssigkeit, die noch lieblicher sein wird, wie gegenwärtig die Limonade; diese neuen Meereswellen werden durch die plötzliche Veränderung alle jene üblen und gefährlichen Seethiere tödten, die jetzt vom Raube leben, den Hai, das Krokodill, den Wallfisch; an ihrer Stelle erscheinen neue Gebilde, die, weil sie doch nicht müßig

ſein können, den Menſchen die Schiffe durch die friedlichen Gewäſſer ziehen. Die nützlichen Fiſche aber, wie der Häring, der Lachs, der Karpfen, werden jene Reagenz überleben, und im neuen Meere bedeutend an Größe und Schönheit gewinnen. Dabei wird ferner der Vortheil entſtehen, daß die heißen Klimata ihre vernichtende Glut verlieren, und die harmoniſche Temperatur allenthalben herrſcht — was ſehr ſchwer zu begreifen iſt. In dieſer neuen Weltbildung werden Schöpfungen im Gebiete der organiſchen und animaliſchen Natur entſtehen, von denen wir noch gar keine Vorſtellung haben; alle aber werden nur da ſein, um dem Genuß des Menſchen in Fülle und mit ewig friſchem Reiz zu dienen. Der Südpol wird nie jene befruchtende Lichtkrone haben; indeſſen hat ſich Fourier ſpäter dazu verſtanden, ſie ihm zu verſprechen (Th. d. q. m. p. 68). Dies alles wird beginnen, wenn die Erde die Lage ihrer Are umdreht, die ſehr fehlerhaft iſt; die Zeit kann nicht mehr weit ſein, und dann wird Friede und Freude die Fülle herrſchen.

Es liegt etwas ſehr Ernſtes in der ſtets ſich wiederholenden Erſcheinung, daß die Anſchauungen des Menſchen in Wahnſinn oder Lächerlichkeit überſchlagen, ſo wie ſie den Inhalt der Zukunft uns zu enthüllen verſuchen. Hier iſt eine Schranke, die keiner ungeſtraft übertritt; wer den Schleier lüftet, darf glücklich genannt werden, wenn er nichts verliert als die Beſinnung.

Fourier vermochte es, ſich von jener Thorheit wieder loszureißen. Er erkannte, daß es nicht dieſes ſei, was uns zur wahren Lebensaufgabe geworden iſt; und unter allen ſeinen geiſtigen Thaten iſt dieſe Befreiung von der gehaltloſen Kosmogonie vielleicht die kräftigſte. Als man mit Spott über ihn herfiel, und der Hohn ſelbſt ungerecht gegen das Wahre ward, was er aufgeſtellt, ſchrieb er in ſeinen ſpätern Jahren: „Aber was gehen dieſe Nebenſachen die Hauptſache an, die Kunſt die combinirte Induſtrie zu organiſiren, woraus das dreifache Product entſtehen muß, die guten Sitten, die Harmonie der drei Claſſen, der reichen, der mittleren und der armen, das Vergeſſen des Haders der Parteien, das Aufhören der Peſt, der Revolutionen, der Staatsarmuth, und die allgemeine Einheit?“

„Wunderbarer Despotismus, alle Productionen eines Schriftſtellers zu verdammen, weil einige mangelhaft ſind! Newton hat Träumereien über die Apokalypſe geſchrieben; er hat verſucht zu beweiſen, daß der Pabſt der Antichriſt ſei. Gewiß, das ſind

wissenschaftliche Thorheiten; aber seine Theorieen über die Anziehung und die Lichtstrahlen sind darum nicht weniger gut und anerkannt. Bei der Beurtheilung jedes Gelehrten oder Künstlers trennt man das gute Gold von dem falschen. Warum bin ich der Einzige, bei dem die Kritik nicht dieser Regel folgen will?"

Es ist nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß Fourier hier wenigstens vollkommen Recht hat. Selbst Reybaud, der kein Verehrer seiner Theorie ist, ruft aus: „Wenn jemand sich selbst so verurtheilt, so bleibt nichts zu sagen übrig. Man zielt nicht auf eine Brust, die sich entblößt." —

4) Die Philosophie der Geschichte und die Kritik der heutigen Civilisation.

Wenn Fourier in seiner Kosmogonie die Erde als für sich seiend betrachtet, und der Natur ihre selbstständige Geschichte zuschreiben möchte, so bleibt ihm nun noch die Menschheit, als ein Collectivwesen aufgefaßt, übrig, deren Zustände nicht weniger wie die der Natur über den Zufall erhaben sind, und dem Gedanken durch das allesbeherrschende Gesetz der sich verwirklichenden Begierden bestimmt erscheinen müssen.

Fourier ist in seiner Philosophie der Geschichte minder kühn wie in seiner Naturbetrachtung; hier banden ihn bestimmte Data, und das Bewußtsein, daß jeder auf diesem Gebiete zu einer eignen Meinung berechtigt sei. Dennoch ist sein philosophisch-geschichtliches System höchst interessant; er hat seinen ganz eigenthümlichen Standpunkt fest im Auge behalten, und ihn durch alle Phasen der Entwicklung hindurch geführt; ein neuer Beweis für den unerschöpflichen Reichthum des Lebens unsres Geschlechts, das keiner Ansicht seine Unterstützung zu versagen braucht.

Das Leben der Menschheit, als Ganzes gedacht, geht gleichen Schritt mit dem Leben der Erde. Es dauert daher wie jenes ungefähr 80,000 Jahre, und theilt sich in 32 kleinere Perioden, die in vier große zerfallen. Die ersten 5000 Jahre gehören der Kindheit, aber der vorwärts schreitenden; die zweite Hauptperiode von 3500 Jahren beginnt mit dem Entstehen der nördlichen Lichtkrone, und enthält die Zeit des aufsteigenden Glücks, die dritte, eben so lang, die des untergehenden; zwischen beiden liegen ungefähr 8000 Jahre der Vollendung. Endlich schließt sich das Leben der Welt mit 5000 Jahren des Alters, in denen sich alle Erscheinungen der Kindheit wiederholen; aber die Lichtkrone ist

erloschen, und mit dem 32. Abschnitt stürzt sich die Erde über und stirbt; das Chaos tritt ein, und löst sie wieder in den Sternennebel der Milchstraße auf.

Uns jedoch, die wir noch in der Kindheit des Erdenlebens stehen, kommt es darauf an, eben diese Kindheit genauer kennen zu lernen. Die derselben bestimmten 5000 Jahre, oder die Geschichte der Menschheit, zerfallen in 7 Perioden. Den Maaßstab für die Bestimmung der Epochen giebt die Vergleichung der Summe der öffentlichen Leiden mit der der öffentlichen Genüsse. Darnach stellt sich die Geschichte unter folgenden Perioden dar:

1) Die paradiesische Urzeit, der Edenismus. Die Menschen leben friedlich im Ueberfluß, denn es ist noch die Production nicht erforderlich, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Es ist die Zeit der Séries confuses, und wird von Fourier der „Schatten des Glücks" genannt.

2) Die Wildheit — Sauvagerie. Kampf und Unfrieden durch Mißverhältniß der Bedingungen der Existenz zu der Zahl der Existirenden.

3) Das Patriarchenthum — Patriarchat. Erste Versuche der Gesellschaftung, aber nur gruppenweise, in der die Despotie des Familienvaters herrscht.

4) Die Barbarei — Barbarie. Kampf der Familien untereinander; Unterwerfung des Menschen unter die Willkühr. — Bis zum Ende der Barbarei geht der erste Hauptabschnitt dieser Menschheitsperiode, als die Zeit des „Rückschrittes" bezeichnet. Jetzt beginnt der zweite, die Zeit des „Aufschwungs". —

5) Die Civilisation — der gegenwärtige Zustand.

6) Die Zeit der Gewährschaftung — Garantisme; ein Zustand, in dem die Association theilweise zur Verwirklichung kommt, und die Interessen durch gegenseitige Bürgschaften aufrecht gehalten werden.

7) Einfache Gesellschaftung; der Uebergang zu der zweiten großen Hauptperiode. Diese Periode ist die Zeit der „Séries ébauchées", und das „Morgenroth des Glücks". —

Nach dieser letzten Entwicklung folgt nun „der Sprung aus dem Chaos in die Harmonie", und jetzt folgen die beiden 35,000jährigen Hauptperioden *).

*) Zu der letzten Ausgabe der Theorie des quatre Mouv. p. 52. ist eine Tabelle über die ganze Erdgeschichte der 80,000 Jahre hinzugefügt, die indessen mehr interessant als bedeutend ist. —

Wir wollen uns nun nicht bei seiner Darstellung aller dieser einzelnen Perioden aufhalten; im Wesentlichen ist mehr die Tendenz, als die wirkliche Ausführung etwas Eignes zu nennen. Es genüge zu bemerken, daß er zugiebt, man werde selten oder nie den bestimmten Charakter einer Periode in irgend einem geschichtlichen Zeitraum rein abgeprägt finden; ja man muß im Gegentheil anerkennen, daß zugleich bei den verschiedensten Völkern die verschiedensten Epochen zu vollkommener Erscheinung gelangen, wie gegenwärtig uns die Europäer, Chinesen, Südseeinsulaner ꝛc. beweisen.

Das Wichtigere jedoch ist die Betrachtung der heutigen Civilisation, eines Zustandes, den wir genau erkennen müssen, um durch seine Mängel hindurch die Nothwendigkeit wie die Mittel der Verbesserung zu begreifen. Auch sie hat wieder ihre eigenthümlichen Phasen, in denen sie auftritt, zur Reife gelangt, und allmählig abstirbt, ein kleines Bild der großen Geschichte der Menschheit. Wir geben hier nur die Tabelle, in die er seine Ansicht über den Gang derselben zusammenfaßt, wie sie sich mit ihren eigenthümlichen Merkmalen aus der vorhergehenden Epoche der Barbarei erhebt, und durch die Ausbildung derselben zu einem selbstständigen Ganzen wird. Man hat, um sie zu verstehen, die nicht leichte Aufgabe zu lösen, sich von der gewöhnlichen Anschauungsweise der Geschichte einen Augenblick frei zu machen. Wer aber das vermag, und wirklich nach dem tieferen Sinne sucht, dem wird es bald klar werden, daß sie wenigstens nicht willkührlich ist, wenn sie auch in den Fehler aller Construction der Geschichte verfällt, nur das aufzuführen, was sie gebrauchen kann *).

Kindheit oder erste Phase der Entwicklung.

Aufsteigende Bewegung.

Einfacher Keim (germe) — Monogamie.
Zusammengesetzter Keim — patriarchalische oder Adelsfeudalität.
Stützpunkt (pivôt) — bürgerliche Rechte des Weibes.
Gegengewicht — Bündnisse der großen Vasallen.
Ton — Illusionen des Ritterthums.

*) Diese Tabelle, die wir aus dem Nouveau monde industr. p. 458. entnehmen, findet sich schon, aber noch unentwickelt, in der Th. d. q. mouv. p. 326.

Jugend; zweite Phase.

Aufst. Bewegung.

Einfacher Keim — Privilegien der Gemeinden.
Zusammengesetzter Keim — Pflege der Wissenschaften u. Künste.
Stützpunkt — Emancipation der arbeitenden Classen.
Gegengewicht — Repräsentativsystem.
Ton — Freiheitsillusionen.

Culminationspunkt.

Keime — nautische Kunst, Experimentalchemie.
Merkmale*) — (caractères) Zerstörung der Wälder, Staatsanleihen.

Mannsalter; dritte Phase.

Absteigende Bewegung.

Einfacher Keim — mercantilischer und fiscalischer Geist.
Zusammengesetzter Keim — Actiengesellschaften.
Stützpunkt — Seemonopol.
Ton — ökonomische Illusionen.

Hinfälliges Alter; vierte Phase.

Absteigende Bewegung.

Einfacher Keim — städtische Leihhäuser.
Zusammengesetzter Keim — Meisterrechte in bestimmter Zahl, beschränkt durch die Erhöhung der Patentsteuer.
Stützpunkt — industrielles Lehnswesen.
Gegengewicht — Verpachtung des Lehnmonopols.
Ton — Illusionen von Association.

Das sind die Entwicklungspunkte, durch welche die Civilisation hindurchgeht; das System derselben beweist, daß Fourier mit der Geschichte nicht unbekannt war. Interessant und treffend ist besonders das, was er als den Ton der einzelnen Epochen bezeichnet; es wäre wohl zu wünschen, daß die Ironie in dem Ausdruck „Illusionen" etwas weniger berechtigt sein möchte!

Von diesem Resultate aus betritt er nun ein Feld, wo er zu Hause ist, und die Schärfe seines praktischen Blickes am glän-

---

*) Ein Kritiker in der Berliner Literarischen Zeitung Nr. 22. (1842) hat dem Buche von Chuross (s. unten) den Vorwurf gemacht, „Caractères" mit Merkmalen übersetzt zu haben p. 31, und will wissen, daß es hier, die Lettern bedeutend, für „Buchdruckerkunst" steht, als wesentliches Moment des Culminationspunktes der Civilisation. Wenn dieser Kritiker den Vortheil gehabt hätte, das Buch zu kennen, dessen Worte er übersetzen will, so würde er gesehen haben, daß Caractères hier nichts anderes heißt, als Merkmale, und daß ein scharfsinniger Einfall nicht immer ein wahrer ist —

zendſten zu zeigen vermag. Es iſt ihm zur abſoluten Wahrheit geworden, daß die heutige Civiliſation nur ein Durchgangspunkt für die weitere Entwicklung ſein kann; ſoll dieſe Ueberzeugung aber nicht in den Gränzen eines bloßen Vorurtheils bleiben, ſo muß ſie ſich zur förmlichen Kritik geſtalten; und dieſe iſt es nun, mit der er gegen den Zuſtand der Geſellſchaft ſich erhebt. Um aber die Bedeutung deſſen, was hier durch ihn geſchehen iſt und was ſeine Schule ſtets aufs neue geltend macht, in ſeinem ganzen Umfange würdigen zu können, muß man eigentlich ſelbſt den beiden Völkern angehören, in denen das induſtrielle Leben ſeine Enormitäten des Glücks und des Elends hervorgebracht hat, oder doch dieſelben aus eigner Anſchauung kennen. Es iſt zwar ein Segen für Deutſchland, daß wir noch nicht ganz verſtehen, was der oft gebrauchte Ausdruck: Elend der Arbeiter, ſagen will; der Jammer, wie die Gefahr, die hinter dieſem Loſungsworte der neuen induſtriellen Welt liegen, ſind für uns noch ferne und fremde Erſcheinungen; wer wird es aber wagen zu entſcheiden, ob auch wir nicht berufen ſind, in unſrem nationalen Leben jenen ernſten Widerſpruch dereinſt löſen zu müſſen? Man darf daher für die Beachtung der Kritik der gegenwärtigen Civiliſation, wo und wie ſie erſcheinen mag, einen Platz in dem geſellſchaftlichen Bewußtſein unſrer Zeit auch für Deutſchland fordern; und Wenige möchten beſſer berechtigt ſein, ihn einzunehmen, wie Fourier *).

Indeſſen können wir hier kurz ſein; die Hauptpunkte werden uns genügen. Für alle Entwicklung, für alle Freiheit, ſagt Fourier, iſt der Reichthum die abſolute Bedingung. Dieſer Reichthum aber iſt nicht unmittelbar da; er will *erworben* ſein; er erſcheint erſt als die Frucht der *Arbeit*. Nun aber werfe man einen Blick auf die Zahl derjenigen, die des Reichthums genießen, ohne ihn zu erarbeiten, auf die gewaltigen Kräfte, die in reinem Müſſiggang vergeudet werden. Hunderttauſende nimmt der Staat aus der Mitte ſeiner thätigſten Bürger heraus, um ſie dem unproductiven Waffenhandwerke zu beſtimmen; nicht geringer iſt die Maſſe derjenigen, die als Beamte

*) Sehr gut iſt dieſer kritiſche Theil der Socialtheorie Fouriers ausgeführt in der einzigen Schrift, die, ſo viel mir bekannt geworden, ausſchließlich der Entwicklung dieſer Doctrin gewidmet iſt; nämlich in der „kritiſchen Darſtellung der Socialtheorie Fouriers von A. L. Churoa. Herausgegeben durch Dr. G. Bacherer (Braunſchweig, Meyer sen. 1840)". Vergl. Cap. VII. u. VIII.

von der Gesellschaft genährt werden; andere sind im ruhigen, thatlosen Besitz des Reichthums, ohne für alle Genüsse, die ihnen zuströmen, das Geringste zu arbeiten. Setzen wir nun als das richtige, durch das Wesen des Menschen gegebene Verhältniß, daß jeder nur so viel produciren kann, als er für sich zu gebrauchen bestimmt ist, so muß, wenn das eine Drittheil nur consumirt, ein anderes Drittheil dafür seinen Trieben, ja seinen Bedürfnissen die Befriedigung versagen, zu welcher doch alle gleich berechtigt sind. Das widerspricht der Idee der Bestimmung der Menschheit; es ist der Grundfehler der Civilisation. So lange nicht alle durch eigne Arbeit zu produciren beginnen, so lange ist das richtige Maaß zwischen Besitz und Bedürfniß ein frommer Wunsch, und das Glück eine Chimäre.

Neben den absolut unproductiven Classen steht die Gestalt des heutigen Handels als zweites Haupthinderniß einer Vergrößerung und Verbreitung des Reichthums. Fourier kennt den Handel; seine Theorie lehrt ihm, was er sein könnte und sollte, seine praktische Erfahrung, was er ist. Seiner Idee nach erscheint er als die reine Vermittlung der Production und Consumtion, die Bewegung der Erzeugnisse, die an einem bestimmten Orte entstehend sich harmonisch zum gemeinsamen Genusse über die ganze Welt verbreiten. Jedes andre Moment, das in ihn hineingebracht wird, ist ein unwahres, und kann nur Unwahrheit und Unsegen zur Folge haben. Was aber ist dieser Handel gegenwärtig? Ist der Kaufherr das Mittel für den höheren Zweck desselben, oder setzt er sich nicht selbst als den Zweck, das absolut Nothwendige zum Mittel seines Egoismus herabwürdigend? Es ist nur zu unläugbar, daß dem so ist; die Kaufleute machen aus dem Handel ein Privatgeschäft, dessen einzige Bestimmung ihnen ihre eigne Bereicherung ist. Der Werth des Ueberschusses in der Production derer, die nicht Kaufleute sind, besteht in dem Verhältniß zu der Production anderer Gegenstände, deren sie bedürfen. Die Natur der Sache fordert, daß beide Waaren durch ihre innere Bedeutung gegen einander abgewogen werden; im heutigen Zustand aber ist es der Kaufmann, der dieses bestimmt, und nicht der Kaufmann, der Mandatar der Bedürfenden ist, sondern der Kaufmann, der seinen Gewinn und seinen Verlust berechnet. Der Handel ist demnach mit sich selbst im Widerspruch in der Civilisation; an sich unbedingt und absolut frei, ist er in der Wirklichkeit vollkommen abhängig von denen, die

ihn in Händen haben; statt eine Bewegung des Allgemeinen zu sein, ist er eine willkührliche Handlung des Einzelnen, und an die Stelle des Gemeinwohls tritt der persönliche Vortheil. Diese Unwahrheit in seinem Zustande rächt sich allerdings. Wir sehen Theurungen der zum Bedürfniß gewordenen Producte, mit ihnen gar manche unbequeme Entsagungen eintreten; ihnen zur Seite aber die verderbliche Immoralität, die, fast schon eine Nothwendigkeit, in alle commerziellen Beziehungen List und Betrug hineingetragen hat, die Gleichgültigkeit gegen den Ruf der Redlichkeit, und das Elend, das geschickte oder unglückliche Bankerotte verbreiten. Aber ist es genug, die schmerzlichen Folgen großer Irrthümer zu fühlen? Jene Widersprüche, jene traurigen Folgen des heutigen Handels, sind sie etwas andres als der unwiderlegbare Beweis, daß von diesem Zustand nothwendig ein Fortschritt geschehen wird und muß?

Als die Continentalsperre im Conseil d'État berathen ward, und die Debatten über den Ruin des Handels heftiger wurden, rief Napoleon endlich ungeduldig aus: Ne m'en parlez pas! On ne connait rien au commerce! Und wie weit er Recht hatte, das hat uns wohl erst die Zukunft zu lehren. —

In engster Verbindung mit der Gestalt des Handels steht die der Industrie im weitesten Sinne. Sie umfaßt die Bearbeitung der von der Erde getrennten Producte, die Gewerkthätigkeit, und die Bearbeitung des Bodens, den Ackerbau. Sie bilden die Grundpfeiler des Reichthums, denn aus ihnen geht alles hervor, was als Besitz dem Trieb zur Befriedigung gereicht. Hier eröffnet sich nun der Kritik Fourier's ein weites unerschöpfliches Gebiet; nirgends ist er schärfer, nirgends wahrer. Man sieht es ihm an, daß er sich der Frage gewachsen fühlt; mit der inneren Selbstgewißheit seiner besten Ueberzeugungen hebt er sie auf allen Punkten heraus, und verbindet den treffenden Tadel mit der lebendigsten Schilderung. Wir überlassen es denen, die genauer sich mit seinen Schriften bekannt machen wollen, auf das Einzelne einzugehen; die Première Partie des Traité de l'Association (T. II. 2. Ausg.) ist besonders diesem Gegenstande gewidmet. Uns mögen die Hauptresultate genügen. Zuerst greift er die heutige Arbeit als solche an. Sie ist nothwendig, das wird niemand läugnen; ohne Arbeit kein Reichthum, ohne Reichthum kein Glück. Aber ist es nicht der entschiedenste Widerspruch, wenn diese Arbeit selbst eine

Plage iſt? Und um wie viel mehr, wenn Tauſende und aber Tauſende nur zur Arbeit verurtheilt ſind, ohne Hoffnung, jemals ſelbſt zu dem Genuſſe zu gelangen, den ſie Anderen bereiten? Jede Bewegung will die Befriedigung eines Triebes ſein — welcher Trieb aber wird durch die Arbeit erfüllt, die ewig dieſelbe, ſich unabläſſig in demſelben Kreiſe dreht, und nirgends mehr einen Punkt findet, der reizend und belohnend wäre? Und dennoch iſt dem gegenwärtig ſo; der Ouvrier muß vom Morgen bis zum Abend, Jahre lang, ja ſein ganzes Leben lang dieſelbe Arbeit verrichten, für die er in ſeiner Kindheit beſtimmt ward, ohne Rückſicht auf ſeine Neigung und ſeine Fähigkeiten. Eine ſolche Verurtheilung zu einem freud- und fortſchrittsloſen Zuſtand iſt ein Widerſpruch mit der höchſten Idee der Menſchheit, und darum ſind Elend und der Aufruhr der Verzweiflung ſeine Folgen. Es iſt des Menſchen, ja Gottes unwürdig, ihn als dauernd zu denken, und die Civiliſation muß ſich durch ſich ſelber aufheben, wenn ſie zum rechten Bewußtſein ihrer inneren Zerriſſenheit kommt, wie die Barbarei ſich in Civiliſation aufgelöſt hat. Oder will jemand das Schlimme damit vertheidigen, daß es ja noch ſchlimmer ſein könnte? — Nicht weniger verkehrt wie die ganze Gewerkthätigkeit iſt die Bearbeitung des Bodens, die Landwirthſchaft. Ihre Mängel laſſen ſich leicht auf zwei Hauptpunkte zurückführen. Zuerſt iſt es ein numeriſch zu beweiſender Satz, daß die Zerſtücklung der Landbeſitze eine vollkommene Benutzung des Bodens durchaus unmöglich macht; die einheitliche Bearbeitung derſelben muß nothwendig das Doppelte nicht bloß an Quantität ſondern auch an Qualität ergeben. Kein wahrer Landwirth kann dieſen Satz läugnen, und keinem werden die Beweiſe deſſelben im praktiſchen Leben unbekannt ſein. Damit iſt aufs Engſte der Verluſt verbunden, der aus der Zerſtreuung der Wohnſitze ſelbſt, und der dadurch bedingten geringen Sorgfalt für die Producte hervorgeht. Wie iſt dem Bauer, der kaum ein Zehntel mehr producirt, als er verbraucht, möglich, für dieſes Zehntel eine gute Wohnung, eine gute Scheuer, einen guten Stall zu bauen? Und dennoch hängt davon wieder die eigne Arbeitskraft wie die ſeiner Hausthiere, und die Friſche und Güte ſeiner Producte ab! Hier iſt ein ewiger Zirkel; die Baſis der Landwirthſchaft iſt falſch, es kann daher aus ihr nur ein falſches Reſultat hervorgehen — und ein einziger Blick auf den heutigen Zuſtand lehrt uns nur zu unwiderleglich, daß

es wirklich ein unglücklicher ist. Aenderungen können vielleicht für eine Zeit das Uebel mildern, nie für immer den Grund desselben vernichten. Es giebt keine andere Hülfe, als der Uebergang in die folgende Periode der Gewährschaft, für den Fourier den Weg gefunden.

Der zweite Hauptfehler der Landwirthschaft in der Civilisation ist der, daß es unmöglich ist, das zerstückelte Land so zu bebauen, wie es der Boden selbst fordert. Man hat die Producte, die man aus ihm ziehen will, nicht von seiner Eigenthümlichkeit, sondern von dem persönlichen Interesse oder Bedürfniß abhängig gemacht; die Folge ist nothwendig eine Verringerung der Erzeugnisse auf der einen, eine Verarmung des Bodens wie seines Besitzers auf der andern Seite. Auch dies ist im Einzelnen eben so leicht nachzuweisen, als es schwer zu vermeiden ist. Unendliche Reichthümer gehen der Landwirthschaft und dadurch der ganzen Gesellschaft auf diese Weise verloren; allein auch diese Quelle muß uns verschlossen bleiben, so lange man nur mit einzelnen Verbesserungen an die Umgestaltung eines allgemeinen, im ganzen Leben unsrer Zeit begründeten Verhältnisses gehen will.

Das sind die Hauptzüge des Zustandes, den wir die Civilisation nennen. Es ist unläugbar, daß er der Schätze entbehrt, die er besitzen könnte, und daß sein wirklicher Besitz nicht das Glück verbreitet, dessen Grundlage er sein sollte. Werden wir aber den Reichen anklagen, daß er reich ist, oder den Kaufherrn, daß er an sich und sein Haus denkt, oder den Landbesitzer, daß er sein kleines Grundstück trotz der fruchtlosen Arbeit nicht dem größeren Besitzer hingiebt? Trägt der Mensch die Schuld und damit die Strafe dieser Zustände? Nimmermehr; wer weiß nicht, daß der Reiche oft nicht glücklicher ist als der Arme, und daß der Fabrikherr, der Tausenden Arbeit giebt, oft selbst kaum seinen Unterhalt sichern kann? Die Verhältnisse, die einmal bestehen, erfassen uns und reißen uns fort; da hilft weder guter Wille, noch kühner Muth; wir müssen alle hinein in die Bahn, die nun einmal allen vorgezeichnet ist. Gänzliches Mißverständniß ist es daher, wenn man in dieser Kritik einen Vorwurf für die sucht, die sie trifft. Das ist es nicht, was sie sein will. Aber der erste Schritt zum Besserwerden ist das Erkennen des gegenwärtigen Mangels, und der ist es, der uns klar werden soll. Der Boden muß geebnet werden, auf dem man ein Gebäude aufführen will; dem gewöhn-

lichen Gedankengange aber ist jede neue Gestalt der Gesellschaft ein Unding, nicht weil sie an sich falsch ist, sondern weil er nicht die Kraft besitzt, sich aus seiner gewöhnlichen und schlaffen Bewegung herauszureißen und einmal ernsthaft zu fragen, ob denn das Leben, was ihn umgiebt, wirklich seine letzte, höchste Form erreicht hat. Wer diese Frage nicht in sich vollziehen kann, der ist nicht fähig, über Werth oder Unwerth der praktischen Theorie der Gesellschaftung zu urtheilen. Reden mag er darüber, verspotten mag er sie, aber verstehen kann er sie nicht; und wenn je, so trifft hier das Wort des großen Philosophen: tanquam e vinculis sermocinatur!

So steht nun Fourier vor der Hauptaufgabe seines Systems, die Darstellung der neuen Gestalt der Gesellschaft. — Wenigstens das wird uns aus dem Bisherigen klar sein, daß nach solchen Resultaten eine Construction derselben ihm eben so nothwendig als möglich erscheinen mußte.

5) Die Idee der harmonischen Arbeit.

Der societäre Mechanismus, dieses hauptsächlichste Resultat der ganzen Theorie, ist nun im höchsten Grade eigenthümlich, aber in dieser Eigenthümlichkeit in der That vollendet zu nennen. Fourier hat sich, wie es ihm oft zum Vorwurf gemacht worden ist, zu sehr ins praktische Detail verloren, und dadurch auf der einen Seite sich manchem Spotte ausgesetzt, auf der andern aber ist er vielen als willkührlich erschienen. Beide Gesichtspunkte sind nicht ganz unwahr, aber sie sind einseitig. Man muß sich von ihnen nothwendig losmachen, und den Versuch nicht scheuen, diesen Theil der Doctrin als eine Reihe wirklicher Consequenzen zu betrachten, um ein richtiges Urtheil über denselben zu haben; der Mühe ist der Gegenstand immerhin nicht unwerth.

Fassen wir kurz die positiven Resultate des Obigen in der Gestalt zusammen, in der sie einer praktischen Theorie zum Grunde gelegt werden können. — Die Befriedigung der lebenskräftigen Triebe, das Glück, ist die wahre Aufgabe des Lebens, die Bestimmung der Menschheit. Die erste und absolute Bedingung der Verwirklichung desselben aber ist der Reichthum. Der Reichthum ist in dem heutigen Zustand der Civilisation zum Theil sehr gering, zum Theil steht seine Vertheilung wie sein Erwerb mit der Bestimmung der Menschheit im Widerspruch. Er ist gering: denn gesetzt daß man z. B. das ganze jährliche Einkommen Frankreichs in gleichen Theilen an alle Franzosen austheilen wollte, so

würde jeder jährlich eine Einnahme von etwa 200 Fr. haben — eine Summe, die viel zu klein selbst für die Bedürfnisse der Natur, geschweige denn für die der Gewohnheit ist. Er ist falsch vertheilt: denn die Reichthumsmassen, die in den Händen Einzelner, haben nicht für das Allgemeine den Nutzen, den sie haben könnten, und die kleineren Besitze bringen durch ihre Zerstückelung nicht das hervor, wozu sie im Stande wären. Hiermit ergiebt sich nicht blos die Folgerung, daß der Mangel als solcher eine nothwendige Erscheinung der Civilisation ist, sondern ein noch bedeutenderer Satz. Es kann niemand bezweifeln, daß jeder Mensch berufen ist zum Genuß, dessen Basis der Besitz ist; und will man die Idee des Genusses in einer bestimmten Form auffassen, so nenne man sie die Freiheit. Auch die Freiheit ist unmöglich, wo man Sklave seines Mangels ist; wer die Freiheit will, muß daher den Reichthum Aller, die materielle Unabhängigkeit des Volkes wollen, oder mit sich selbst in Widerspruch treten. Die Idee dieser materiellen Unabhängigkeit stellt sich dar im Begriff des Minimum; so lange also nicht jedem absolut ein Minimum zugesichert ist, so lange ist alle Freiheit und Unabhängigkeit bloßer Schein. Mithin muß eine Vertheilung des Nationalvermögens gefunden werden, die eben dieses Minimum zusichert. Das aber ist bei dem gegenwärtigen Zustande des Einkommens unmöglich; daher kommt auch diese Forderung auf das Princip zurück, den Reichthum selbst zu vermehren. Damit hat die künftige Gestalt der Gesellschaft die allgemeine Aufgabe, nach einem Mittel zu suchen, wodurch die Erzeugung überhaupt erhöht werde. Denn das Glück ist nur erreichbar dadurch, daß seine Bedingungen in Fülle uns zum Gebrauch vorliegen. Diese allgemeine Aufgabe hat wiederum zwei Seiten, die sich aus dem Wesen der Production selbst ergeben. Die Erzeugung schließt nämlich zwei Begriffe in sich, erstlich den des Gegenstandes, der productiv gemacht werden soll, ferner den der Arbeit, welche producirt. Jede Idee einer neuen Gestalt der Erwerbsthätigkeit muß daher eine Ordnung des Besitzes, und eine Ordnung der Arbeit enthalten.

So gelangt Fourier zu den beiden Grundbegriffen seiner ganzen praktischen socialen Theorie; denn die neue Ordnung des Besitzes ist die landwirthschaftliche Gesellschaftung, association agricole, die der Arbeit die industrielle Attraction, l'attraction industrielle. Man hat dieselben oft zu sehr über den Beschreibungen des Phalansteriums, öfter noch über allerlei Minu-

tiositäten in den Hintergrund treten lassen, und daran ist Fourier selbst vielleicht am Meisten Schuld. Wir werden indessen versuchen, ihnen ihre wichtige Bedeutung wiederzugeben.

Die Gesellschaftung der Besitze enthält, nach dem allgemeinsten Begriff des Besitzes, selbst eine zweifache Organisation. Der Besitz ist entweder Besitz des materiellen Gegenstandes, des Capitals, das wieder ein Capital des Werthes — Geldes — oder des Bodens ist; oder Besitz der Arbeitskraft, in der sich wiederum das, was der Arbeit den Werth giebt, das Talent, von der rein materiellen Kraft unterscheidet. In der Gesellschaftung des materiellen Besitzes hat Fourier wesentlich nur die Association der Grundeigenthümer für sich im Auge gehabt, veranlaßt durch den Satz, daß alle wahre Production doch nur aus der Benutzung des Bodens hervorgehen könne. Dadurch entsteht eine wesentliche Lücke in seinem ganzen System; der Capitalbesitz im engern Sinne des Wortes ist ihm bei weitem zu sehr ein imaginärer; denn es hilft nicht, daß man die Capitalisten den Boden ankaufen läßt, da hiemit ja nur wieder andre ohne Grundbesitz als Capitalisten dastehen. Doch wir können uns bei der Kritik nicht aufhalten. Die äußere Einrichtung jener Gesellschaftung selbst ist einfach, und auf eine merkwürdige Weise mit der Auffassung Bazard's übereinstimmend, obwohl sich beide nie gekannt haben. Das Land wird geschätzt, die Summe seines Werthes verzeichnet, und der Eigenthümer erhält eine Anweisung auf dieselbe, für die er jährlich die Zinsen zieht in dem Berechnungscomptoir. Die Grundstücke aber muß er zur vollständigen Benutzung der Gesellschaft überlassen; nur so können sie ihren wahren Productionswerth erhalten. Auf diese Weise ist das Land mit Comptoiren bedeckt, die die Berechtigung des Eigenthums mit dem Product der Bearbeitung vermitteln. Wie die Gesellschaft nun sich gestaltet, die den Boden benutzt, soll sogleich näher bezeichnet werden.

Die Hauptfrage ist nun aber, wie die gegenwärtigen Besitzer dazu gebracht werden sollen, ihr Grundeigenthum für eine solche Gesellschaftung herzugeben. Denn Fourier denkt nicht einmal an die Möglichkeit einer aufopfernden Begeisterung, vielweniger an die der Gewalt. Allein das Auskunftsmittel liegt ihm in der Sache selbst. Warum hält man fest an dem Besitz? Eben um aus ihm die Mittel des Genusses, den lebendigen Reichthum der Producte zu ziehen. Wenn man nun nachweist, daß durch die Gesellschaftung der kleineren Grundbesitze zu Einem größeren die

Producte vermehrt, ja verdreifacht werden, wenn man jedem Eigenthümer ohne die geringste Schwierigkeit zehn, funfzehn pr. C. verſprechen darf, kann man da bezweifeln, daß alle mit Freuden ihren Beſitz einem ſo vortheilhaften Geſchäft hergeben werden? Es iſt derſelbe erſt in dieſer Geſellſchaftung zu ſeiner wahren Bedeutung, ſowohl für den Einzelnen als für das Allgemeine erhoben; wer nicht die Mühe ſcheut, den Berechnungen zu folgen, der wird ſich nothwendig überzeugen müſſen von dem abſoluten Vortheil, den dieſe Geſtalt der Landwirthſchaft mit ſich bringt. Auf dieſe Weiſe entſpricht die Aſſociation des Bodens jeder Anfordrung derer, von deren Einwilligung ſie abhängt. Sie ſelber aber iſt wiederum die Bedingung des Reichthums, und damit der ſocialen Beſtimmung. So entwickelt ſich ihm auf dieſem Punkte aufs neue die Harmonie, die Verſöhnung der Gegenſätze in der Série passionelle, der durch die inneren Triebe geordneten Reihenfolge der Dinge.

Es liegt in dieſem ganzen Gedanken ſchon auf den erſten Blick etwas ſo Unmögliches, daß es der Mühe werth iſt, es genauer zu betrachten. Fourier, mit ihm ſeine Schule, glaubt, daß jede Abneigung gegen das Aufgeben des unmittelbaren Beſitzes dadurch überwunden wird, daß man in der landwirthſchaftlichen Geſellſchaftung dem Beſitzer einen höheren Gewinn verſpricht, als er gegenwärtig hat. Es iſt die Gewißheit dieſes Gewinnes eine Frage, und kann allerdings verſchieden beantwortet werden. Aber iſt der Zweifel an der Richtigkeit ſeiner Berechnungen eigentlich das, was uns widerſteht? In unſrer Gegenwart iſt es gar ſehr an der Zeit, die ächt germaniſchen Elemente unſres Lebens hervorzuheben, und uns ſelber zum Bewußtſein zu bringen. Ein wahrhaft germaniſches, urſprüngliches Element aber wird durch die Idee jener Aſſociation des Landes und das Aufgeben deſſelben gegen eine Anweiſung in uns angegriffen. Es iſt die Liebe zum eignen heimiſchen Heerd und zum eignen Boden, in den der Germane die beſte Kraft ſeines thätigen Lebens wie ein wucherndes Pfund ſäet, damit es ihm mit dem Bewußtſein lohne, daß er auf eignem Boden ſein eigner Herr ſei. So lange es eine germaniſche Welt giebt, ſo lange wird ſich keiner, der ihr angehört, von dem nächſten, ihm innerlich zum Eigenthum und zum Bedürfniß gewordenen Vaterlande trennen. Es giebt doch noch etwas, was höher ſteht, als der Genuß des Reichthums, und

Fourier's Theorie ist eben nur dadurch möglich, daß er dieses Moment nicht verstanden hat. —

Die zweite Aufgabe ist nun die, die Arbeitskraft mit dem Besitz zu gesellschaften. Diese aber kann nur durch eine förmliche Organisation gelöst werden, wie er sie in seinem Phalansterium zu geben versucht; wir bemerken daher vorläufig nur, daß die absoluten Bedingungen dieser Vereinigung da sind; auf der einen Seite das schlummernde Capital, das seine Bestimmung, dem Genusse zu dienen, erst erfüllt, indem es bearbeitet wird; auf der andern die Arbeitskraft, die das Capital bedarf. Beide bilden daher eine Serie, in der sich die beiden Endpunkte einander anziehen, und als ihre Einheit der Production mit ihr die Harmonie hervorbringen.

Jetzt aber entsteht eine andere Frage, die zugleich wichtiger und schwieriger ist, und deren Beantwortung wohl den interessantesten Theil der ganzen Doctrin ausmacht. Die erste Aufgabe aller menschlichen Thätigkeit ist allerdings, wie Fourier gezeigt hat, die Erwerbung des Reichthums überhaupt; allein dieser Reichthum erhält erst seine Bestimmung dadurch, daß alle Menschen an dem Genusse seiner Gaben theilnehmen, und auch dem Aermsten sein Minimum, seine materielle Freiheit zugesichert wird. Diese Forderung wird aber bis jetzt noch durch einen, von Fourier selber anerkannten Satz aufgehoben. Das Minimum muß in Harmonie stehen mit der Arbeit, die das betreffende Subject leistet. Wenn nun aber alle Reichen reich bleiben, so werden sie eben nicht arbeiten, sondern nur verzehren wollen; es werden daher die Erzeugnisse oder die Resultate der Arbeit mit der Consumtion in demselben Mißverhältniß bleiben, in welchem sie gegenwärtig stehen, d. h. es wird ein Theil der Menschen nur consumiren, der andre seinen Bedürfnissen die Befriedigung versagen müssen. Dieses ist ein Widerspruch mit der Idee des Glücks; der Grund desselben aber liegt darin, daß die Arbeit nicht von allen vorgenommen wird, und mithin die Erzeugnisse nicht hinreichend für alle sein können. Wie ist diesem Uebelstande — einem wesentlichen Uebelstande unsrer heutigen Civilsation — abzuhelfen?

Zweitens ist eine andre, noch verwandte Aufgabe zu lösen. Die Arbeit ist, denn so erscheint nun einmal die Natur unsres Erdballs, unumgänglich nothwendig, um demselben die Schätze abzugewinnen, die unser Glück, unsre Bestimmung verwirklichen sollen; ja sie ist das Leben unsres Lebens. Die ganze Menschheit

ist zur Anstrengung verurtheilt; ohne sie gehen wir unter. Was ist aber diese Arbeit in der gegenwärtigen Gestalt unsres gesellschaftlichen Lebens? Wer hörte je etwas andres als bittre Klage über das mühselige Loos unsres Geschlechts, das vom Morgen bis zum Abend sich in harter Noth plagen muß, ein hartes Dasein zu fristen? Nicht nach dem, was Philosophen und Dichter sagen, soll man urtheilen; man höre die Stimme des Volkes selbst, man sehe die traurige, von keiner Hoffnung aufrecht gehaltene Existenz der Arbeiter in den Fabriken und auf dem Lande, ja man gehe selbst in die Säle des Reichthums — wird man unter hunderten zehn, oder fünf, oder auch nur Einen finden, der mit Lust und Liebe an das Rad des Irion denkt, das jeder Tag aufs neue in seinen Weg stellt, an die vollendete Arbeit und die ewig neue, zukünftige? Kann ein solcher Zustand ein innerlich wahrer sein? Sollen wir zugleich in uns den Drang nach dem Glück des Lebens, außer uns das freudlose Gegentheil desselben finden? Nein, hier muß ein tiefer Irrthum obwalten, ein dunkles, nur zu lange lastendes Mißverständniß des Willens Gottes unter seinen Kindern. Es können nicht zwei Möglichkeiten stattfinden; ist einmal die Arbeit unser Loos, so muß sie selber in sich das Gesetz der Harmonie mit den innern Trieben des Menschen enthalten, und mit ihr das wirkliche Glück; und all das Elend, das jetzt auf jedem Schritte unter denen gefunden wird, die ein hartes Schicksal zur erfolglosen Anstrengung verdammte, kann nirgends anders seinen Grund haben, als in dem Verkennen des wahren harmonischen Verhältnisses, das tief auf dem Grunde dieser allen gemeinen Aufgabe schlummert.

Wie aber kann die Arbeit dieser höchsten Idee entsprechen, und damit nicht bloß durch ihre Producte, sondern an und für sich selber eine Quelle des Glücks, eine Verwirklichung unsrer Bestimmung werden? Diese Frage ist es, die als Ausgangspunkt aller ernsten Sorgen, wie aller freundlichen Träume erscheint; und geht man aufmerksam die bisherige Entwicklung der Theorie und den gegenwärtigen Zustand der industriellen Welt durch, so ist es nicht zu läugnen, daß sich in ihr die Spitze der ganzen Doctrin, der speculativen wie der praktischen, darstellt. Denn ihre Beantwortung löst das Problem, wie man diejenigen, die der Arbeit als Erhaltungsmittel nicht bedürfen, zu derselben veranlassen kann, so daß dadurch das richtige Verhältniß zwischen der Summe der Producte und der Summe des Verbrauchs, die erste materielle Be-

dingung des Wohlstandes, hergestellt wird, und giebt uns das Mittel, die Arbeit auch für diejenigen zum Genuß zu machen, die nicht eigentliche Besitzer sind.

Hätte Fourier logische Bildung genug besessen, um das, was wir jetzt in Kurzem andeuten wollen, zu einem selbstbedingten Ganzen zu vollenden, und das Gebäude seiner Anschauung der industriellen Welt nicht bloß zu ahnen, sondern klar und besonnen auszuführen, anstatt in allerlei Fremdartigkeiten und oft sehr gehaltlose Kritiken der Philosophen und Volkswirthschaftslehrer, oder in eine traumgebildete Ausmalung seines Phalansteriums sich einzulassen, so würde er den Namen eines industriellen Philosophen mit besserem Rechte in Anspruch nehmen können. Es ist nicht schwer, die Spuren eines Systems zu finden, aber fast unmöglich zu behaupten, daß er sich dessen bewußt gewesen ist. Und sähe man das letztere an nichts anderem, so würde man es erkennen an den störenden Ausfällen gegen anerkannte Männer und Verhältnisse. Kein wahrer Philosoph hat sich mitten in seinen Hauptwerken auf Kritiken eingelassen; es giebt Entwicklungspunkte im Leben eines jeden Systems, wo es zu hoch steht für den, der es denkt, um in seinen Augen einer Vertheidigung zu bedürfen. —

Indessen wollen wir versuchen, das, was Fourier vorschwebte, in die kürzesten Schlüsse zusammen zu drängen. Die Arbeit — *) deren Begriff Fourier nirgends entwickelt (wobei nicht zu übersehen ist, daß man ihm diesen doch so wesentlichen Mangel nirgends vorgeworfen hat) — ist die Thätigkeit der Menschen, die die Kraft der Natur zu Erzeugungen zwingt, oder das Erzeugte gestaltet. Sie enthält daher, als Einheit der menschlichen That und der Natur, den Begriff des Menschen und den der Natur; die Gestaltung der letzteren ist demnach die Bestimmung des ersteren in der erscheinenden Welt. Jede Bestimmung aber muß mit dem Triebe zu derselben in Verhältniß oder Harmonie stehen, und umgekehrt. Mithin beruht die ideelle Möglichkeit der Arbeit, oder der Gedanke, daß wir zur Arbeit bestimmt sind, auf der Harmonie des abstract gedachten Menschen mit der absolut gedachten Natur, oder auf der Analogie der Idee beider. Es muß sich demnach das Leben der Natur im Leben des

*) Es bedarf hier wohl kaum der Bemerkung, daß eine Definition wie diese nicht entwickeln, nur die Gedanken bezeichnen kann, die ihr angehören.

Menſchen als in ſeinem Spiegel wiederfinden; ein Gedanke, der nicht neu, aber immer aufs neue als ein großer erſcheint. Hier muß ſich nun für den Gegenſtand, der uns vorliegt, zuerſt die Gränze beſtimmen, und dieſe findet ſich in dem Begriff der *induſtriellen Objecte* im weiteſten Sinn. Läßt ſich nun im Kreiſe der induſtriellen Objecte dieſelbe Ordnung, die das abſtracte innere Leben des Menſchen uns zeigt, entwickeln, ſo iſt die wahre Harmonie der Arbeit gefunden, und in dieſer gegenwärtigen ſo oft beklagten Nothwendigkeit erſcheint uns ein göttliches Geſetz, eine beſtimmte Seite der ganzen Weltanſchauung und des ſich ſelbſt vollziehenden Werdens in allem Seyenden. Das bloße *Genießen* tritt zurück; das was wir im Leben ſo nennen, iſt auch hier ein Höheres, es iſt die ſich in der Arbeit offenbarende *Harmonie*.

Zu dieſer eigentlichen Grundidee der harmoniſchen Arbeit iſt Fourier nicht gekommen, weil er, wie es ſchon oben dargeſtellt ward, nicht zur Anſchauung des abſtracten, von der Beſtimmung der Außenwelt freien Ich gelangt. Dazu tritt nun hier ein zweiter dialektiſcher Mangel, der ihm die letzte Begründung ſeiner Theorie unmöglich macht und ihn zwingt, ſtatt der Beweiſe bloße Behauptungen aufzuſtellen. Er redet von der *Ordnung der Arbeit*, aber was dieſe *Arbeit als ſolche* iſt, ihrem *Begriff* nach, weiß er nicht. Dagegen bleibt er von vorne herein bei einem weniger allgemeinen Begriff ſtehen, dem der *Erzeugung* (production) der ſich uns leicht von der *Arbeit* (travail) dahin unterſcheidet, daß jener ſchon das *Reſultat* der letzteren oder das *Erzeugniß* (produit) mit dem Begriff der reinen Thätigkeit zugleich enthält. Daher gewinnen denn alle ſeine Darſtellungen eine ganz andere Geſtalt. Statt die Analogie zwiſchen dem Triebe und der noch nicht producirenden Naturkraft, wie dem Saamenkorn, dem Baum, dem Thier, nachzuweiſen, beginnt er bei dem etwas trivialen Satze, daß jeder Menſch für irgend eine beſtimmte *Production* oder induſtrielle Thätigkeit eine Vorliebe habe. Dieſe Vorliebe ſelbſt zeigt ſich ihm nun als die Beſtimmung des Menſchen in Beziehung auf die induſtrielle Arbeit; und hiermit knüpft ſich ihm die Idee der Harmonie und ihres Geſetzes, der Analogie, an die *Productenreihe*, und die *Reihe* der, von den einzelnen Producten angezogenen arbeitenden *Menſchen*. Die Série passionelle, die, wie wir oben geſehen haben, die Harmonie verwirklicht, enthält

damit auf der einen Seite nicht mehr die Idee der Natur, auf der anderen die des Menschen, sondern schon die des Reichthums und der Gesellschaft, und jene Harmonie wird nun nicht darin gesucht, daß der absoluten Anschauung des Menschen die gleichfalls absolute der Natur in ideeller Harmonie gegenüber steht, sondern darin, daß sich für jedes einzelne Product Menschen finden, die, während jenes einem Bedürfniß entspricht, in sich den Trieb fühlen, es durch ihre Arbeit zu befriedigen. Auf diese Weise fällt die Entwicklung aus der logischen Wahrheit in die zufällige hinein, deren Beweis außerhalb ihres eignen Princips in den gegebenen Verhältnissen und ihrer Erscheinung angetroffen wird. —

Allerdings aber gelangt Fourier auch so zu dem praktischen Resultat, das er sucht. Denn erstlich ist das harmonische Verhältniß zwischen den Bedingungen des Glücks — dem in der Masse der Producte bestehenden Reichthum — und der Arbeit, die sie erreichen soll, hergestellt; dann aber ist eben mit demselben Satze die Aufgabe gelöst, aus der Arbeit selber einen Genuß zu machen, und damit der ewige Einklang in dem, was wir thun müssen und thun möchten, nachgewiesen; und hier kann er sich, auf einem Gebiete, auf dem bisher wohl nie ein rein philosophischer Grundsatz herrschend aufgetreten ist, dem Gebiete der durchaus praktischen Industrie, zu dem Ausspruch berechtigt fühlen: „Das Sollen kommt von den Menschen, die Attraction von Gott; ihrem innersten Wesen nach stehen beide in Harmonie, und nur das Mißverständniß der letzteren hat in dem ersteren uns einen Kampf bereitet!“

Auf diesem Standpunkte einmal angelangt, kommt es jetzt nur noch darauf an, zweierlei nachzuweisen. Erstlich müssen die Erzeugnisse überhaupt sich als Serien darstellen, damit man ihnen harmonische Serien von Menschen entgegensetzen kann; dann aber muß diese Organisation der abstracten Gesetze der Arbeit nicht bloß die schlummernde Harmonie, sondern ein thätiges Fortschreiten in der Erzeugung der Producte selbst zur Folge haben; denn nur durch diese Vermehrung der letzteren ist der Reichthum möglich. Beides ergiebt sich ihm bald, und die ideelle Ordnung der Arbeit, die durch das innere Leben der Dinge und der Menschen bedingt ist, entwickelt sich ihm damit zur lebendigen, wirklichen Organisation, die auf diesem Punkte den Namen des Mechanismus der Serien erhält.

Dieser Mechanismus der Serien beruht nun in seiner Thätigkeit für die Qualität wie die Quantität der Erzeugnisse auf folgendem, durch das Wesen der Serien selbst gegebenen Gesetz. „Der Mechanismus der Serie", sagt Considerant in seiner Destinée sociale, „läßt sich mit dem eines Claviers vergleichen. Nehmen wir eine Serie von 24 Gruppen und geben dieser die Namen von 24 Noten (2 Octaven). Betrachten wir nun die Gruppe e der ersten Octave. Diese Gruppe ist nothwendiger Weise im heftigen Mißklange mit ihren unmittelbaren Nachbarinnen dis und f, deren Producte von den ihrigen wenig verschieden sind, wodurch dann lebhafte Rivalität entsteht. — Dagegen sind c nnd e in der Tonleiter weit genug von einander entfernt, um keine Ursache zur Eifersucht zu haben; sie werden sich vielmehr mit einander gegen die gemeinschaftlichen Gegner cis, d und dis verbinden. C und e sind freigebig gegen einander mit Beifallsbezeugungen und Lobeserhebungen, sie sprechen sich gegenseitig guten Geschmack und richtige Grundsätze zu. — G und e sind gleichfalls in gutem Einverständniß mit einander, — c e und g bilden daher eine Föderation, einen vollkommenen Accord. — Es versteht sich von selbst, daß die Gruppen, gegen welche die Allianz gerichtet ist, nicht ermangeln, sich gleichfalls mit einander zu verbinden, so daß d f a in beiden Octaven eine Oppositionslinie gegen c e g bilden. — Man darf indessen nie vergessen, daß alle diese Gruppen in der Serie einen Vereinigungspunkt finden, wie die Compagnieen eines Regiments zwar unter sich rivalisiren, aber darum nicht minder die Ehre des Corps trotzig gegen jeden dritten verfechten."

In diesem kurzen Citat ist die ganze Auffassung des Mechanismus der Serien enthalten. Es ist natürlich eine fast unendliche Arbeit, alle Producte wirklich in Serien wissenschaftlich zu ordnen; aber darauf kommt es auch gar nicht an. Das Wesentliche ist das Gesetz, daß sie an sich diese Bestimmung enthalten, und die Tonleiter, wie die Accorde sich ohne eigentliche Untersuchung ergeben. In dieser Serie selbst herrscht Ein Grundbegriff vor, der das Wesen derselben bildet; sie selbst aber zerfällt in Unterabtheilungen, die durch das Gesetz des Abstoßens des Gleichartigen die Accorde bilden, mit ihnen die Rivalität, und durch diese wiederum Leben und Fortschritt in das Ganze hineinbringen. Dieses an sich so sehr einfache Gesetz findet sich in allen Beschäftigungen, und auf gleiche Weise bei allen Men-

schen wieder, Mißton und Ueberflügelungssucht bei den Aehnlichen, Einklang und gegenseitige Anerkennung bei den Unähnlichen. Das Gebiet aller Industrie gewinnt damit ein geistiges einheitliches Leben in der Anschauung, und dem geheimsten Triebe, der uns bei der Beschäftigung leitet, ist seine innerste Natur abgelauscht. Hier kommt es auch schon nicht mehr darauf an, ob man reich ist oder nicht, denn die Arbeit ist ja keine Mühe mehr, sondern die Befriedigung der Neigung. Das aber ist eine factische Thatsache, daß jeder Mensch zu irgend einer Thätigkeit Lust hat. Ist damit nicht der Wink der Natur gegeben? Warum folgen wir ihm nicht? Man lasse jeden arbeiten, wie er will, aber man lasse ihn eben arbeiten, und die Production wird bald nicht mehr im Mißverhältniß mit den Bedürfnissen stehen; der Wettstreit wird den Muth der rüstigen That, die Harmonie die Freude am Errungenen verbreiten, und der naturgemäßen Entwicklung wird das durch die Natur geforderte und möglich gemachte Glück folgen!

Wie sich dieser Mechanismus der Serie, in der das Gesetz der Gestaltung der Arbeit überhaupt gegeben ist, für das praktische Leben darstellt, davon wollen wir ein aus Fourier selbst entlehntes Beispiel hier eintragen, das wegen seiner Deutlichkeit schon früher als ein Mikrokosmus seiner ganzen Auffassung benutzt ist *).

„Nehmen wir eine Masse von 600 Personen, die sich sämmtlich für denselben Industriezweig, etwa die Pflege einer bestimmten Art von Blumen oder Früchten, interessiren. Nennen wir sie die Serie der Birnbaumzucht. Diese 600 Personen werden in Gruppen eingetheilt, deren jede sich dem Anbau einer oder zweier Arten von Birnen widmet. Nachdem ein Jeder sich in die Gruppe seiner Lieblingsbirne hat einschreiben lassen (man kann auch mehren Gruppen zugleich angehören), so werden sich vielleicht dreißig Gruppen finden, die sich durch besondre Farben und Abzeichen von einander scheiden, und drei, fünf oder sieben Divisionen bilden."

---

*) Theorie d. q. mouv. 2. Ausg. (Not. a. p. 433 sqq.) Es ist die einzige Stelle, in der Fourier die nähere Organisation seiner Arbeit selbst classificirt hat. Wir geben die folgende Stelle in der Uebersetzung, die wir bei Churoa p. 89 flg. finden, weil dieselbe in jeder Hinsicht eine gelungene zu nennen ist und keine Verbesserung zuläßt.

Division.	Numerisches Verhältniß.		Arten.
1) Vorposten, bestehend aus	2	Gruppen	Quitten und andre harte Bastardarten.
2) Aufsteigender Nebenflügel	4	—	Kochbirnen.
3) Aufsteigender Flügel	6	—	Spröde Birnen.
4) Centrum der Serie	8	—	Weiche —
5) Absteigender Flügel	6	—	Feste —
6) Absteigender Nebenflügel	4	—	Mehlige Birnen.
7) Hinterposten (arrière poste)	2	—	Mispeln und andere Bastardarten.

„Es ist gleichgültig, ob die Serie aus Männern, Weibern, Kindern oder aus einer Mischung aller drei Geschlechter (die Kinder sind für Fourier ein neutrales drittes Geschlecht) besteht; die Serie wird sich immer ungefähr in der bezeichneten Weise, sowohl was die Zahl der Gruppen, als was die Vertheilung der Arbeit betrifft, eintheilen. Je mehr sie sich der Regelmäßigkeit in der Abstufung nähert, desto besser wird sie harmoniren, und desto mehr sich zur Arbeit anfeuern. — Der aufsteigende und absteigende Flügel werden sich gegen das Centrum der Serie verbinden, und gegenseitig ihre Erzeugnisse auf Kosten der Erzeugnisse des Centrums hervorheben. Die beiden Nebenflügel werden ihrerseits unter sich und mit dem Centrum zusammenhalten, um gegen die Flügel zu kämpfen. Dieser Mechanismus hat zur Folge, daß jede Gruppe um die Wette ausgezeichnete Früchte erzielt.“

„Dieselben Rivalitäten und Allianzen zeigen sich unter den verschiedenen Gruppen der nämlichen Division. Wenn ein Flügel aus sechs Gruppen besteht, deren drei aus Männern und drei aus Frauen zusammengesetzt sind, so wird außerdeme in industrieller Wetteifer zwischen diesen beiden Geschlechtern stattfinden; kurz es werden blos in der Birnbaumzucht mehr Intriguen zu Angriff und Vertheidigung gesponnen werden, als in sämmtlichen Cabinetten Europa's.“

„Dazu kommen die Intriguen ganzer Serien und ganzer Gemeinden unter einander, die sich auf dieselbe Weise organisiren. Man begreift, daß die Serie der Birnbaumzucht mit der der

Apfelgärtner stark rivalisirt, aber sie wird sich mit der Serie der Kirschgärtner verbinden, denn diese beiden Arten von Früchten bieten keine Aehnlichkeit dar, welche die Eifersucht ihrer respectiven Serie rege machen könnte."

„Je mehr man das Feuer der Leidenschaft, des Wetteifers und der Intriguen unter den Gruppen und Serien einer Gemeinde zu entflammen weiß, desto höher wird man ihren Eifer steigern, desto größer wird die Vollkommenheit der Erzeugnisse einzelner Industriezweige sein. Daraus folgt die allgemeine Vervollkommnung der Industrie, denn es giebt keine Arbeit, die sich nicht seiner Weise betreiben ließe."

„Handelt es sich um eine Bastardfrucht, wie um die Quitte, die weder Birne noch Apfel ist, so stellt man die für sich bestimmende Gruppe zwischen zwei Serien, deren Verbindungsglied sie alsdann bildet. Die Quittengruppe ist Vorposten der Birnen-Serie und Hinterposten der Apfel-Serie. Wie es aber Bastarderzeugnisse giebt, die zwischen zwei Arten in der Mitte stehen, so findet man oft einen sonderbaren und Bastardgeschmack. Die Socialordnung benutzt alle diese Anomalien; sie weiß alle denkbaren Neigungen zu benutzen, denn Gott hat deren keine umsonst geschaffen." —

Hiemit ist der ganze innere Organismus, der die Einheit von Anstrengung und Vergnügen, von Arbeit und Productenreichthum verwirklichen soll, entwickelt. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß man in die Stelle der Birn- und Aepfelbäume jedes beliebige Erzeugniß setzen, und damit das harmonische Gesetz über die ganze menschliche Werkthätigkeit ausbreiten kann. Indessen fügt Fourier noch ein ihm höchst eigenthümliches Moment zu jenem System, das jedoch nicht weniger, wie die obigen, aus seinen ganzen Anschauungen hervorgeht. Wir haben früher schon das Wesen der Papillonen erklärt. „Das Bedürfniß der Aenderung", sagt Fourier, „macht sich von Stunde zu Stunde leise, von zwei Stunden zu zwei Stunden lebhaft fühlbar, und wenn es nicht befriedigt wird, so verfällt der Mensch in Schlaffheit und Langeweile. Jeder langdauernde Genuß wird ein Mißbrauch, stumpft die Organe ab, und erschöpft sich selbst. — Auch in der Industrie ist die Abwechslung der Arbeiten ein Bedürfniß. Die Gesundheit leidet nothwendig, wenn der Mensch zwölf Stunden lang Eine Beschäftigung treibt. — Es ist noch schlimmer, wenn die Arbeit ganze Monate und Jahre lang fort-

gesetzt wird. Daher sieht man denn auch in gewissen Gegenden den achten Theil der Bevölkerung mit Brüchen behaftet, — manche Fabriken chemischer Produkte, auch Glas- und selbst Zeugmanufakturen sind wahre Mördergruben für den Arbeiter, und zwar lediglich, weil die Arbeit zu lange ununterbrochen fortdauert". Das veranlaßt ihn nun, für alle Werkthätigkeit nur kurze Sitzungen, séances, vorzuschlagen, die sich in harmonischer Abwechslung folgen, und dadurch Lust zur Arbeit, durch sie bessere Erzeugnisse zu bewirken. „Wenn das Umgraben eines Stückes Landes einen einzigen Menschen 24 Stunden beschäftigt, so kostet diese Arbeit einer Gruppe von 12 Menschen 2 Stunden, wir können sagen nur $1^1/_2$ Stunde, denn die Menge ist munter und eifrig, wenn sie ihre Beschäftigung frei gewählt hat; die freie Wahl aber ist in der combinirten Industrie immer vorhanden."

— Es liegt außerhalb der Gränzen dieser Darstellung, die Frage nach der praktischen Möglichkeit einer solchen Einrichtung, die übrigens durch die bisherigen wirklichen Versuche nicht eben bejaht ist, zu untersuchen. Indessen lohnt es sich doch wohl der Mühe, darauf aufmerksam zu machen, daß es unmöglich ist zu sagen, ob jene Rivalität, von der das Leben der Industrie ausgehen soll, als ein Effect des Ehrgeizes oder der sogenannten Cabaliste anzusehen sei, so wie man in Beziehung auf den Trieb zur Gruppirung schwerlich die Liebe und die Composite wird unterscheiden können. Wie wenig klar sich Fourier über das innere Verhältniß seiner Passions unter einander geworden, zeigt sich nirgends deutlicher als in diesen praktischen Versuchen; ja es ließe sich leicht von ihnen aus die ganze Tonleiter derselben hinweg kritisiren. — Wäre ferner der Gegenstand bedeutend genug, so würde man ohne Schwierigkeit nachweisen können, wie auf diesem Gebiet der Mensch selbst ein andrer geworden ist, als Fourier ihn im Beginne hinstellt. Hier nämlich entwickelt sich sein inneres Leben nach dem Gesetz der Série; die Attractionen stehen nicht mehr als Triebe neben einander, sondern bilden Reihen, in denen sich Mittelpunkt, Ende und Anfang scheiden lassen, „die Serie ordnet die Harmonie", aber in den zwölf Trieben ist wohl ein Nacheinanderfolgen, nur nicht das, was er Serie nennt, zu entdecken. Der Mensch selbst und die Natur sind ihm daher in Wahrheit zwei ganz verschiedene Wesen, und das, was harmonisch ist, ist nur die Gesellschaft und die Productenreihe. Dahin aber konnte er eben nur gelangen, indem er den inneren

Menſchen mit ſeinen zwölf Trieben fallen läßt, und nur dieſelben anwendet, um den Reichthum zu erzielen. Dennoch geht er als Baſis von der Idee des Menſchen aus, um die Natur zu geſtalten; ſo wie er aber bei ihr anlangt mit der Forderung, die abſolute Analogie beider durchzuführen, wird es plötzlich das Geſetz der Natur, die Reihe ihrer Früchte, das ſich den Menſchen unterwirft. Dieſer Widerſpruch war freilich nur durch ein dialektiſches Bewußtſein über die Analogie ſelber zu vermeiden; und dialektiſch iſt die Anſchauung Fourier's am Wenigſten. —

6) Die Phalange und das Phalanstère.

Jetzt ſind die Geſetze der Arbeit und der Entwicklung des Reichthums gefunden, die innere Harmonie der Beſtimmung des Menſchen zur Werkthätigkeit mit ſeinem Bedürfniß des Glücks iſt zur erkannten Wahrheit geworden, und die Baſis der „aufſteigenden Periode" des Erdenglücks, die 35,000 Jahre dauern wird, gegeben. Was nun allein noch übrig bleibt, iſt die Darſtellung dieſer Harmonie in der factiſchen Wirklichkeit. Dieſe iſt enthalten in der Vereinigung der Gruppen, die ſich um jeden Induſtriezweig an jedem Orte bilden, zu Induſtrie-Serien, deren jede etwa 24 bis 32 Gruppen haben muß; die letzteren treten zuſammen, um das Spiel der Rivalität und des Einklangs, was die Gruppen belebte, auch ſerienweiſe aufzuführen, zu der Phalange. Die Phalange bezeichnet eine Zahl von 1800 bis 2000 Perſonen, die zuſammen als ein Ganzes betrachtet nicht zu klein iſt, um für alle Induſtriezweige Liebhaber, das heißt mithin Arbeiter zu finden, nicht zu groß, um ſich noch als ein Ganzes zu überſehen. Die Phalange bewohnt einen Landſtrich von ungefähr einer Quadratmeile, wo man ein großes gemeinſchaftliches Gebäude errichtet, das Phalanſterium, „le Phalanstère", in dem alle Theilnehmer der Phalange ihre Wohnung haben. Durch dieſe Anordnung wird zweierlei erreicht. Erſtlich iſt die Landwirthſchaft als ſolche auf den großartigen Maaßſtab zurückgeführt, deſſen ſie unumgänglich bedarf, um die wahre Höhe der Production, deren ſie fähig iſt, zu erreichen, und zugleich in der Verſchiedenheit der Phalanſterianer jedem ſeine Lieblingsbeſchäftigung anzuweiſen. Dann aber — und hierauf kommt die Schule ſtets zurück — iſt Ein ſolches gemeinſchaftliches Gebäude, einmal ſolide aufgeführt, wirklich weit weniger koſtbar, als die Maſſe von 400 bis 600 einzelnen Wohnungen, in denen jetzt die gleiche

Anzahl von Menschen lebt, die stets gezwungen sind Reparaturen vorzunehmen, ohne doch eigentlich sich bequem und angenehm zu finden. Dazu kommt der große Vortheil, den die gemeinschaftliche Bewahrung der Ackerwerkzeuge, des Viehes und der Erzeugnisse in den großen socialen Ställen und Scheunen gewähren muß, wo sie trocken, unverletzt und ungestohlen bleiben, während jetzt in den kleinen Hütten sowohl die Hausthiere als das Korn oft ein Drittel ihres Werthes durch die Aufbewahrung verlieren. Diese unmittelbaren Vortheile sind so groß, daß man ein herrliches Gebäude wird errichten können für je 2000 Personen, prächtiger wie manchen Palast, bequemer und gesünder, wie alle unsre heutigen elenden, und doch im Grunde so kostbaren Hütten. Dieses Gebäude, das Phalansterium, findet sich als eine Residenz der neuen socialen Welt in jeder Quadratmeile; in der Mitte hoch und schön, dehnt es sich, das Bild einer Serie, nach beiden Seiten in zwei schönen Flügeln aus, die bestimmt sind, die lärmenden Handwerke aufzunehmen. In zwei Reihen aufgeführt, schließt es weitläuftige Höfe ein, wo sich im Schatten die Greise und Genesenden ergehen. Mitten vor der Fronte erhebt sich der Thurm der Ordnung, von dem aus den Arbeitern auf dem weitläuftigen Felde Signale durch den Telegraphen gegeben werden; unter den großen Sälen aber, die das Phalansterium einschließt, wird man das Theater und die Börse bemerken, die nirgends fehlen dürfen. Damit eine leichte und angenehme Communication unter den Phalansterianern sei, und die Mühe des Steigens wie die Gefahr des Erkältens gehoben werde, läuft um das ganze Gebäude im ersten Stock eine bedeckte Galerie, die man im Winter heizt, und wo man, zum Genusse der sich Ergehenden, auch die neuesten Erzeugnisse der organischen wie der anorganischen Welt ausstellen mag. Daß alles dieses sich noch mit weniger Kosten ausführen läßt, als unsre gegenwärtigen Einzelwirthschaften fordern, beweist Fourier.

Drinnen aber, in dem geschmackvoll eingerichteten Phalansterium selbst, beginnt nun ein eigenthümliches Leben. Zuerst enthält dasselbe, wie jetzt die großen Hotels, Zimmer für die verschiedensten Wünsche und die verschiedensten pecuniären Kräfte — denn der Unterschied des Vermögens ist beibehalten. Der miethet sich einsame, der prachtvolle, der bescheidene Zimmer; jede Wirthschaft ist noch für sich. Allein es giebt eine Masse von Sachen, die sobald sie von einer Mehrzahl zugleich betrieben werden, zu-

gleich billiger und beſſer ſelbſt für den Kreis des unmittelbaren Hausbedarfs geſchehen. Dahin gehören z. B. Wäſchereien, Reparaturen ꝛc.; vor allem aber zweierlei, die Beſorgung der Speiſen und die Erziehung der Kinder. Dieſe werden mithin ſogleich von der Phalange übernommen, und ihre Beſorgung ſerienweiſe den Wünſchenden übertragen. — Das Phalanſterium enthält einen großen Speiſeſaal, wo man ißt, wann, was und mit wem man will; denn der Vortheil, der aus der unitären Küche hervorgeht, iſt ſo groß, daß man die vorzüglichſten Sachen zu verhältnißmäßig geringen Preiſen haben kann. Man könnte meinen, daß dieſes eigentlich ſchon da ſei in den heutigen Gaſthäuſern; der weſentliche Unterſchied aber zwiſchen der Verwaltung des Phalanſteriums und der z. B. der gegenwärtigen Reſtaurants liegt eben darin, daß die letzteren, weil ſie ihren eignen Vortheil zum Zweck haben, ſo ſchlechte Sachen geben, als möglich, während das Phalanſterium keinen Vortheil wollen kann, und alles daher den Conſumenten zu Gute kommen läßt. Dann werden die Köche und Köchinnen, da ſie ja nur aus Liebhaberei arbeiten, die Sachen weit beſſer machen, getrieben durch den Reiz des Wetteifers. Auf gleiche Weiſe finden ſich im Phalanſterium ein oder mehre Kinderſäle, in die man die nur zu oft unbequemen Gäſte hineinthut, abgetheilt nach den Trieben, die die Kinder ſelbſt äußern; die „ſchreienden", die „ſpielenden", die „ſinnigen" jedesmal zuſammen. Ihnen zur Aufſicht finden ſich von ſelbſt junge und ältere Frauen; ſieht man nicht oft Mädchen ſich an Puppen erfreuen, aus Mangel an wirklichen Kindern? Nun wohl; man laſſe ihnen ihren freien Willen und ſie werden ſich ſchon ſelber zur Befriedigung jenes ſocialen Bedürfniſſes beſtimmen. Während deſſen haben Andre Luſt, ſich mit der Wäſche zu beſchäftigen, Andre die Kleider zu verfertigen und auszubeſſern; jede geht eifrig an ihre Arbeit. Nach einigen Stunden ſind ſie deren müde; man wechſelt; da giebt es neuen Reiz, neuen Genuß, neuen Wetteifer. Luſt und Liebe beſeelt alle, denn was man thun muß, will man thun. Die Wirthſchaft, dieſes unendlich vielgliederige Weſen, hat ſeine einfache, allein wahre Harmonie gefunden.

Während ſo das Haus beſorgt wird, entfalten ſich in der erzeugenden Welt des Phalanſteriums nicht geringere Wunder. Mit dem Morgen iſt die Werkthätigkeit erwacht; die Heerden wollen beſorgt, die Pflanzen begoſſen, die Saat geſäet ſein. Da treibt es denn den Einen, in der friſchen Luft langſamen Schrittes die

ersten Stunden des Tages zu genießen, und es ist der Hirt gefunden; der Andre sucht nach Blumen und Bäumen — wie viele Reiche thun es nicht, eben aus innerem Behagen? Desto besser; die ganze Gartenwelt des Phalansteriums wartet ihrer schon. Noch ein Andrer möchte die ihn drängende Muskelkraft in frischer Anstrengung austoben lassen; wohlan, er thue es. Art, Hammer oder Pflug harren seiner Hand. Hat dieser seinen Muth gekühlt, sind jenen die Blumen besorgt, ist dem ersten der Morgen genossen, so gehe nun der Eine zur Heerde, getrieben von der Papillonne, und hüte sie besser wie der frühere Hirt, der Cabalistе folgend; so mögen es die Andern mit seinem Geschäfte machen. Niemandem wird die Arbeit, der Arbeit niemand fehlen, denn jene ist ewig neu geboren von dem Bedürfniß, und erzeugt ewig aufs Neue die Genugthuung. Hier ist kein Stillstand möglich, keine Reibung denkbar. Auf der vollkommensten Freiheit der Bewegung aller Neigungen ist der Organismus basirt; die Neigungen aber stehen in ewiger Harmonie mit sich und mit dem, was sie hervorbringen sollen; wo kann der Stern des Glücks eine Klippe finden, an der er sich mißtönend bräche, oder von dem es einen Sturz gälte auf Leben und Tod?

Jetzt ist die Arbeit gethan, der Tag der Werkthätigkeit hat in jedem Einzelnen wie im Ganzen seinen Lauf vollendet. Man kehrt nach dem großen Hause zurück; nicht ungerne. Denn wen es freut, das Theater zu sehen, dem steht es offen, wie einst die Circenses der Römer; wer Gesellschaft sucht, der geht in den Gesellschaftssaal, wo Liebe, Ehrgeiz, Familismus, Freundschaft die Gruppen vereinigen, trennen, beleben. Oder sucht man Ruhe an der Seite der Seinigen: die ungestörte Wohnung bietet ihm freundlichen und genußreichen Aufenthalt.

Und eben an dem eigensten Platze des Menschen, dem heimischen Heerd, hat er nicht die ewigen Feinde des Familienglücks zu fürchten. Keine Sorge drängt sich zwischen ihn und den Frieden seines Abends, und keine Ermattung macht es ihm unmöglich, zu genießen, was er errungen hat. Darf man es wagen, mit einem solchen Zustand das elende, zerrissene Leben unsrer gegenwärtigen Civilisation vergleichen zu wollen, das in seinem Egoismus, diesem Todfeinde alles Glücks, jeden reinen Genuß vernichtet, und dennoch den Fluch tragen muß, sich selber nicht befriedigen zu können?

Wenn die geistige Kraft der Menschen stark genug wäre, sich aus der Gewohnheit ihrer gegenwärtigen Verhältnisse wahrhaft in

ihrer Anschauung loszureißen, ja, nur einen Augenblick lang sich durch die numerischen Berechnungen und durch die reizenden Bilder des so nahe liegenden Glücks überzeugen zu lassen — keine Stunde lang würden sie anstehen, aus ihrem unglücklichen Leben herauszutreten, und die Association der Phalange zu beginnen. Aber wenig darf der wagen, über die Menschen mitzureden, der nicht weiß, wie die Gewohnheit mächtiger ist, als Gedanke und Gefühl; ihre Banden sprengt man nicht. Und wären sie wirklich da, wirklich mitten in diesem Leben der Harmonie, sie würden unglücklich sein, eben weil sie es noch nicht ertragen können, es nicht zu sein. Darum ist der eigentliche Boden der Association nicht die erwachsene Welt, sondern die Kindheit. Der Mensch will zu Allem erzogen sein, selbst zum Glück. Nichts ist daher, besonders im Anfange der Gesellschaftung, wichtiger als die Erziehung. Die Erziehung der Kinder in den Phalangen ist nicht weniger eigenthümlich, wie das übrige Leben. Auch die Kinder haben ihre Triebe; die lieben es, ordentlich, still, fleißig zu sein, jene stürmen gerne, sind waglich und körperlich geschickt, noch andre treibt es, sich mit unreinen Sachen zu beschmutzen, und sich im Herumwühlen in der Erde wohlzubefinden. Ein neuer Beweis für die Harmonie des Triebes mit den Bestimmungen! Denn man bilde nun aus diesen Classen der Kinder bestimmte Abtheilungen, und lasse sie dasjenige thun, wozu der Mann entweder zu groß ist, oder wovor er einen Abscheu hat. Auf diese Weise wird nicht blos ein Bedürfniß befriedigt, sondern zugleich der Grund der ganzen Lebensweise der Phalange schon in der zartesten Kindheit gelegt, sich dem Triebe unbedingt zu überlassen, oder ihm die Richtung auf den Nutzen zu geben. Wir werden im Anhang ein Citat aus dem Traité de l'association geben, um deutlicher zu zeigen, wie Fourier sich die Sache denkt. —

Allmählig füllen sich nun die Scheunen und Ställe; obgleich Fourier behauptet, daß der Mensch im harmonischen Zustand dreimal so viel essen werde wie gegenwärtig, so ist es doch nicht möglich, alles was erzeugt wird zu verbrauchen. Dazu kommt der Segen der Industrie, der gleichfalls größer ist wie das Bedürfniß; auf der andern Seite der Mangel an gewissen Sachen, die an andern Orten besser und im Ueberfluß erzeugt werden — kurz die Bedingungen des Handels sind da. Der Handel ist entweder Landeshandel oder Welthandel. In jenem setzen Einzelne an den Einzelnen, oder einzelne Orte gegenseitig ihre Producte ab; in

diesem tauschen ganze Erdtheile ihre Erzeugnisse. Wie geschieht der erstere gegenwärtig? Mit Einem Kalbe, mit einigen wenigen Pfunden Butter oder einigen Tonnen Korn zieht der Landmann zur Stadt, dem Zufall überlassen, da er weder weiß, ob und wo ein wirkliches Bedürfniß ist, noch auch ob man ihm den wahren Preis für seine Waare giebt. Schlimmer noch wie dieses ist der durch den Transport von Kleinigkeiten verursachte Zeitverlust, besonders aber der Verlust an Arbeitskraft; denn der ganze Tag und mit ihm alles, was der Landbauer an ihm hätte verdienen können, wird verloren durch die persönliche Gegenwart desselben in der Stadt. Dieses alles wird anders im socialen Leben. Hier ist es die ganze Phalange, die kauft und verkauft; nicht zu viel, denn sie kennt ja das Bedürfniß; nicht zu falschen Preisen, denn sie hat kein Interesse am Gewinn. Im Waarenlager des Phalansteriums mag dann der Einzelne abholen, wessen er bedarf, ohne manchen Tag und manchen harten Thaler für die Last opfern zu müssen, sich selbst seine Bedürfnisse einzukaufen. Auf ähnliche Weise wird der Welthandel vollzogen. Man tauscht einfach die Producte der Zonen aus, ohne daß ein egoistischer Kaufherr seinen Vortheil davon zöge; ja, warum ist es gerade nothwendig, daß die Schiffe Europa's mit ihrem Korn und ihren Industriewaaren wirklich in Amerika landen, und umgekehrt der Zucker und die Baumwolle uns bis in unsre Häfen von amerikanischen Schiffen gebracht werden? Bei weitem vortheilhafter ist es, daß dieselben auf der Mitte des Weges zusammentreffen, und nun ihre Ladungen austauschen, die Hälfte des unproductiven Transportirens ersparend. So gestaltet sich durch die gesellschaftete Lebensweise alles zur Ersparniß und zur Erzeugung, Reichthum und Glück überall verbreitend.

Daß die Phalange nun am Ende ihrer Jahresrechnung einen ganz bedeutenden Ueberschuß haben wird, ist klar; man darf sogar behaupten, daß er vierteljährlich beträchtlich genug ist, um eine Vertheilung zuzulassen. Damit steht die Doctrin denn vor der Frage, nach welchen Grundsätzen die letztere geschehen solle, eine Aufgabe, die bekanntlich der Saint-Simonismus mit dem Satze löst: „A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres". Hierin liegt aber eigentlich die Negation des individuellen Eigenthums, und nur die Arbeit als solche ist berücksichtigt. Fourier stellt, das erstere beibehaltend, dagegen folgendes Princip auf: Das, was die Erzeugnisse hervorruft, ist ein dreifaches: Capital, Arbeit und Talent. Die Vertheilung

muß demnach diese drei Grundlagen des Erwerbs vor allem im Auge behalten. Darnach ergiebt sich folgende allgemeine Regel: das Capital erhält von der gewonnenen Masse vier Zwölftel, die Arbeit fünf, das Talent drei. Diese drei Massen werden nun den Besitzern und Arbeitern einzeln übergeben. Was die Capitalisten betrifft, so ist die Sache sehr einfach; die Berechnung ihrer betreffenden Antheile unterliegt keiner Schwierigkeit. Allein für die eigentliche Arbeit bleibt noch die Verschiedenheit ihrer Belohnung zu lösen. Hier geht Fourier seinen eigenthümlichen Weg. Er theilt die Arbeiten ein in nothwendige, nützliche und angenehme; von diesen erhalten die letzteren am wenigsten, weil sie sich durch ihre Annehmlichkeit selber lohnen; ihnen folgen die nützlichen; am höchsten die nothwendigen, damit bei diesen das Widerstrebende durch das Angenehme des höheren Lohnes aufgehoben werde. — Dies ist, beiläufig bemerkt, ein Widerspruch mit seiner übrigen Theorie; denn jeder übernimmt ja nur die Arbeit, welche sie sei, wenn er Lust dazu hat; für den Arbeiter selbst sind daher alle gleich angenehm. —

Nun bleibt nur noch ein Punkt zu lösen, der nach allem Vorhergehenden so einfach ist, daß Fourier verhältnißmäßig sehr wenig Gewicht auf ihn gelegt hat. Es ist dieses die Gestalt der, um sie so zu nennen, social-politischen Gewalten. Die Phalange bedarf so gut, wie jede Einheit von Menschen, der Obrigkeiten. Diese Obrigkeiten sind aber absolut wählbar, für jeden Zweig des Lebens bestellt, wechselnd, allein durch die Liebe und den Willen der Phalange getragen. Der Unarch (l'unarque) herrscht über die ganze Phalange, aber er hat weder Garden noch Waffen; was sollen sie ihm? Die Freiheit der Begierden ist höchstes Gesetz; es ist ja unmöglich, dagegen zu verstoßen. Freiheit und Gleichheit ist das Losungswort für das ganze Leben der neuen socialen Welt; allen steht alles offen, keiner hat eine Gränze als in sich selber. Mehr kann man nicht fordern, ja nicht einmal denken. Und diese Freiheit wird nicht bedroht durch ihren furchtbarsten Feind, den Mangel, denn der Reichthum der Phalange sichert jedem ein höchst angemessenes Minimum. Eigentlich sieht man wenig, was hier die Obrigkeit soll, ja es ließe sich wohl fragen, ob sie in der Weise überhaupt möglich ist, wie wir sie denken, als eine anordnende Gewalt. Ist sie aber blos ein reines Mittel für die Vertheilung des Genusses, so ist sie eben keine Obrigkeit. Doch liegt die ganze Idee einer Rechts-

philoſophie dem Fourierismus ſo abſolut fern, daß man ſich enthalten muß, mit ihren Anforderungen das Gebäude der neuen ſocialen Welt meſſen zu wollen. —

So groß iſt nun der Segen, der Genuß und der Friede, den das geſellſchaftete Leben unmittelbar über ſeine Theilnehmer ausbreitet, daß die Welt, wenn nur erſt eine Phalange recht in Thätigkeit kommt, dem Triebe der Nachahmung nicht wird widerſtehen können. Nicht bloß die civiliſirte Welt wird bald ſich in Phalanſterien, dieſen Wohnſitzen des Glücks, zuſammen finden, ſondern ſelbſt die Wilden werden, angezogen von der innern Wahrheit und dem äußeren Glanz, ſich der neuen Ordnung der Dinge unterwerfen. Dann breiten ſich die Phalangen über die ganze Erde aus; ſie rücken vor nach Norden, und machen Sibirien urbar, nach Süden, und befruchten die Sahara; ſie unterwerfen ſich das unbekannte Auſtralien, und Amerika wird ſocialiſirt. Bald treten ſie in Verbindung mit einander. Die Phalangen ſelbſt beginnen Serien zu bilden, je vier, zwölf, acht und vierzig u. ſ. w. ſtellen ſich unter einen Herrſcher, den Duarch, Triarch, Tetrarch; bis endlich die ganze Oberfläche der Erde eine große Einheit bildet, in der der Douarque je über eine Million Phalangen herrſcht, der Omniarque aber über die ganze Welt. Dieſer König der Erde reſidirt in Conſtantinopel; er ordnet die Hauptbeziehungen der großen Phalangen-Accorde. Dann erſcheint die nördliche Lichtkrone, und die Periode des Glücks beginnt. — Und alles dieſes koſtet nur einen einzigen Verſuch; eine einzige wirklich regelmäßig eingerichtete Phalange muß — wer wird die ewigen Geſetze der Natur läugnen? — die Nachfolge der ganzen Welt herbeiführen. Wie iſt es möglich, ſich gegen ſolche Wahrheiten zu verhärten? — Doch, mag auch unſre Gegenwart nicht ihre Beſtimmung und ihre Kraft begreifen, kommen wird jene Zeit ſo gewiß, wie wir ſelber das Bedürfniß des Glücks haben, und wir uns gezwungen ſehen, einen Fortſchritt in der Geſchichte deſſelben anzuerkennen. Diejenigen aber, die ſie genießen, werden ſich wundern, wie wir nicht alles daran geſetzt haben, ſie herbei zu führen, da wir es jetzt doch vermögen. —

Vergleichen wir nun, nachdem wir den Inhalt der ſocialen Theorie in ſeinen Hauptſätzen entwickelt haben, denſelben mit dem Saint-Simonismus, ſo haben beide Doctrinen einen gleichen praktiſchen Zweck; und zwar keinen anderen, als die Aufgabe der

Gegenwart Frankreichs, die Unabhängigkeit der Einzelnen durch den Besitz ihrer Arbeitskraft. Wir haben in der Einleitung angedeutet, wie dieses der heutige Entwicklungspunkt des Egalitätsprincips ist, und wie damit das Bedürfniß einer Organisation der Werkthätigkeit auf das Genaueste zusammenhängt. Diese Idee ist das Band, das beide Systeme mit der Wirklichkeit und mit ihrer Zeit verbindet, und ihnen für die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens ihre Bedeutung giebt. Neben dieser Gleichheit, die beide Lehren unter einer höheren Einheit zusammenstellt, finden sich nun allerdings eine Reihe anderer, denen man, wenn es in unsrer Aufgabe läge, auf jedem Schritte begegnen könnte. Uns möge es ausreichen, nur das Hauptprincip hervorzuheben, auf das für beide die praktische Verwirklichung ihrer Theorieen gebaut ist. Dieses ist kein andres als der Gedanke der Gesellschaftung, den sowohl der Saint-Simonismus, als der Fourierismus als absolute Bedingung alles materiellen Wohlseins anerkennen. Allein dieses Princip selber hat für beide eine durchaus verschiedene Gestalt angenommen. Die Schule Saint-Simons tritt, so wie es sich um die Form der Association handelt, mit dem Satze auf, daß alle Individualität in der einheitlichen Kirche aufgelöst werde, daß keiner mehr persönliches Vermögen habe, und daß das Haupt der Kirche als Alleinherrscher über den ganzen unendlichen Reichthum des Besitzes erscheine. Hier scheidet sich derselbe auf das Bestimmteste vom Fourierismus. Dieser will als Basis seiner Association die Persönlichkeit, das persönliche Vermögen, die persönliche Geltung. Alle höhere Gewalt, aller Besitz, aller Genuß hat seine Bedeutung nur dadurch, daß er eben der vollkommenen Entwicklung des individuellen Lebens als bloßes Mittel dient. So ist ihm die Harmonie das Gleichgewicht des bestehenden Verschiedenen, dem Saint-Simonismus aber die Nivellirung der Unterschiede. Das ist der tiefe Gegensatz zwischen beiden Schulen. Sie haben sich nie mit einander gemessen, und sind daher nur zu dem Bewußtsein gekommen, daß sie sich gegenseitig ausschließen. Ein Blick auf die Grundidee beider zeigt uns indessen leicht die Unvereinbarkeit derselben; erst der Untergang der ersten machte die zweite möglich. —

Fragen wir nun nach dem eigentlichen wahren Resultate der Fourieristischen Doctrin, so liegt dasselbe in der Idee, die Arbeit als solche auf das innerste Wesen des Menschen und der Natur zurückzuführen, und die höchste Uebereinstimmung des Bedürfnisses

mit der materiellen Bestimmung des Menschen selbst zu entwickeln. Es ist unläugbar, daß dem Gedanken für seine Erkenntniß des ganzen Lebens der Menschheit hier eine neue Bahn gebrochen ist, und daß mitten unter den tausenderlei Unmöglichkeiten des Fourierismus ein tiefer und wahrer Kern erscheint, wenn man das Bedeutungslose zur Seite zu schieben weiß.

Fourier ist der Erste, der das Bedürfniß der materiellen Selbstständigkeit, diesen Mittelpunkt der Bewegungen unsrer heutigen Gesellschaft, zu einer Wissenschaft erhoben hat, indem er den Trieb nach irdischem Glück in einen Gedanken auflöst, und eine Gestaltung der Arbeit aus ihm hervorgehen läßt, die den mächtigen Widerspruch im Leben der Gegenwart versöhnen will. Wer den Kampf der Arbeitskraft mit dem Capital, den Haß der Proletarier gegen die Besitzer, die Zerrissenheit der Verhältnisse, die durch Egoismus und Aengstlichkeit täglich schwieriger wird, in dem heutigen Zustande des französischen Volkes erkennt, der wird die Wahrheit in dem Streben, wenn auch weniger in den Resultaten gerne anerkennen. —

Einen Punkt haben wir indessen bis jetzt übergangen, den der Fourierismus mit der letzten Entwicklungsstufe des Saint-Simonismus gemein hat, und der allerdings von Seiten der germanischen Welt nur die entschiedenste Verneinung finden darf. Es ist dieses die Ehe in seiner socialen Welt. Was sie ihrer höchsten sittlichen Bedeutung nach für uns ist, hat Fourier nie begriffen. Ihm schwebten nur die Ausartungen dieses an sich heiligen Verhältnisses vor, und leider hat man nirgends mehr Gelegenheit sie in der Nähe zu beobachten als in Frankreich. Das brachte ihn leicht auf seinen Grundsatz zurück, daß alle Mißtöne nur durch den Widerspruch des Triebes und des absolut gegebenen Weges der Befriedigung in der Ehe entstehen. Er hebt sie nicht gradezu auf, sondern will etwas ihr Aehnliches, allein es liegt seine ganze Idee dem wahrhaft germanischen Charakter so fern, daß es nicht nöthig ist, sie eigends zurückzuweisen. Man hat ihn von dieser Seite oft und mit eben so viel Recht als Ernst angegriffen, denn es ist in Frankreich wohl an der Zeit, sich kräftig jeder Tendenz entgegenzustemmen, die diese Basis unsres ganzen Lebens untergraben will. Seine Schule, die überhaupt in der ganzen Auffassung der socialen Wissenschaft allmählig einen logischeren Charakter anzunehmen strebt, hat das Unrecht, was Fourier hatte, im Wesentlichen anerkannt, und diesen Punkt seiner Doctrin

gewissermaaßen aufgegeben. Wenigstens darf man behaupten, daß der Fourierismus nicht der gefährlichste Feind der Heiligkeit der Ehe in Frankreich ist.

Wir geben im Anhang aus der Theorie des quatre mouvements eine Stelle, die uns ziemlich klar macht, wie sich Fourier das Verhältniß der Geschlechter in seiner socialen Welt dachte. Dabei müssen wir gestehen, daß es andre Stellen giebt, in denen er noch weiter gegangen ist; doch haben die letzteren ein mehr subjectives Interesse. —

Dritter Theil.

Nebengeordnete Schriftsteller.

Nebengeordnete Schriftsteller.

I.

Allgemeiner Charakter.

Die beiden großen socialistischen Systeme liegen nun hinter uns. Wir haben es für eine überflüssige Mühe gehalten, ihr Verhältniß zu den gewichtigen Fragen, die dem französischen Volke durch seine Revolutionen überkommen sind, im Einzelnen nachzuweisen. Und in der That, es muß genügen, all' die Zweifel und Zerrissenheit, die wir im ersten Theil als Resultat des sich nach jeder Seite hin vollziehenden Egalitätsprincips entwickelten, in lebendiger Anschauung vor sich vorübergehen zu lassen, um das innige Band zu erkennen, das jene Systeme eng mit ihrer Gegenwart verbindet, und sie auf jedem Punkte nicht blos zu einem wissenschaftlichen, sondern zugleich zu einem praktischen Lehrgebäude macht. Dennoch ist auch ihr Verhältniß zu ihrer Zeit ein eigenthümliches; sie sind nicht die einzigen Erscheinungen in der gewaltigen Bewegung, die gährend und suchend die ganze Gesellschaft Frankreichs durchdringt, zugleich allgemeiner und kräftiger als in allen andern Ländern der Civilisation. Nicht blos ihre gegebenen Entwicklungen unterscheiden sie leicht und bestimmt von der Masse verwandter Ideen und Pläne; es ist vielmehr ein wesentlicher Punkt, durch den sie selbstständig dastehen, und der, allein die Berechtigung zu dem Namen einer gesellschaftlichen Wissenschaft gebend, eben durch sein Nichtdasein die Classe der Publicisten bezeichnet, die wir als Nebenschriftsteller jetzt zu charakterisiren haben.

Allerdings läßt es sich nicht bestreiten, daß sich in dämmernder Ferne aus dem Ruin aller Grundlagen der Gesellschaft das organische Princip in der Gestalt der Association erhebt, und eine endliche Versöhnung den Widersprüchen verbürgt, die sich noch ruhelos bekämpfen. Aber die Idee jener Organisation der gesell-

schafteten Arbeit ist noch in den ersten Jahren der Kindheit; erst bis zu dem Bedürfniß derselben ist die Gegenwart gekommen. Dennoch finden wir sie ausgebildet, begründet und bewußt in den socialen Systemen wieder; hier tritt uns das menschliche Geschlecht in staats- und volksloser Einheit gegenüber, geordnet und dienend, und dennoch seine Subjectivität dem Einzelnen erhaltend und erhebend. Das ist nicht das Resultat der Zeit, in der sie entstanden; über das, was diese vermochte, sind sie weit hinausgeschritten. Wem aber soll es dann gehören, wenn diese Mutter aller Erscheinungen an ihnen eben hier keinen Antheil haben darf? Aber grade dadurch sind sie ja philosophische Systeme, daß ihr Gliedbau und ihre Entwicklungen sich mit nothwendiger Folgerung aus dem eigensten Grundprincip ergeben, wie der Kreis durch seinen Mittelpunkt. Die ganze Selbstständigkeit ihres Lebens beruht eben auf ihrem letzten Resultat, das zugleich Anfang und Ende des Ganzen ist. Das ist es, wodurch sie eine Stelle einnehmen in der Geschichte der Entwicklung ihrer Zeit; sie haben ein Princip gefunden, und damit sich über die Zufälligkeit subjectiver Meinungen erhoben, ein Princip, dessen systematische Fortbildung und absolute Wahrheit nicht aufgehoben werden kann, ohne auf die letzten Stufen des Erkennens hinaufzuschreiten; und mit diesem Princip erklären sie sich kühn für die wahren Gesetzgeber und Herren der Bewegung, der sie selber angehören; mit diesem Resultat eilen sie dem kaum erwachten Bewußtsein der Gesellschaft vorauf, und berechtigen sich zu einem begründeten Anspruch auf eine eigne Geltung.

So stehen sie über den Elementen, deren Gesetz und Ziel sie bestimmen und verkünden; über der Bewegung als einer von ihnen selbst in allen ihren Formen aufgelösten und durch das Princip überwundenen. Sie selber hat sich in ihnen vollendet, das Suchen ist zu Ende und die Ruhe ist wiedergefunden.

Das ist nun jener Punkt, in dem die Socialisten als eigenthümlich neben der Zahl der übrigen Schriftsteller auftreten. Es ist sehr schwer, die letzteren unter einem gemeinsamen Namen, fast unmöglich, sie durch einen gemeinschaftlichen Begriff zu vereinigen. Nach allen Seiten hin fahren sie auseinander, der unbeschränktesten Freiheit lebend, die seit der Revolution sich an die Spitze aller Entwicklungen gestellt hat. Der Staat selbst, alle seine Formen, die Kirche, die Gesellschaft, das Eigenthum kommt ihnen in den Weg, und die unbewältigten Zweifel treiben sie bald hier-

hin, bald dorthin in Kritik und Haß, in Vorschläge und Forderungen hinein, die sie selber weder zu begreifen, noch zu begründen vermögen. Daher giebt es keinen andern Weg, sie unter Einen Gesichtspunkt zu bringen, als den, sie durch das zu bezeichnen, was ihnen gemeinschaftlich mangelt; und dieses ist eben nichts anderes, als das über den Zweifel emporgehobene, in sich selbst schaffende Princip. Sei dieses nun ein geschichtlich gestaltetes, oder absolut entwickeltes, ein volksthümliches, oder ein menschliches, sie haben es nicht. Aber sie stehen, und das giebt ihnen das Recht auf einen Platz in dieser Schrift, mitten in jener tiefen Bewegung, die wir als den eigentlichen Charakter der Gegenwart Frankreichs anerkannt haben. Die furchtbare Negation, die das Egalitätsprincip aus seinem Schlummer geweckt, hat sie auf das Tiefste ergriffen. Zu ernst sind diese Männer, die an der Spitze dieser Classe stehen, um über den wahren Punkt, den jene enthält, sich mit sorgloser Mühe oder einem leichtfertigen Sophismus hinweg zu helfen; aber zugleich zu besonnen, um ihr blind zu folgen. So ergreift es sie denn von zwei Seiten zugleich; das Recht der Individualität will seine Anerkennung, die sie ihm nicht versagen können; das Recht der Geschichte die seinige, die jene bekämpft. Sie erkennen alle, und einstimmig, den Anfangspunkt der ganzen negativen Entwicklung, das Egalitätsprincip, an, aber seine vernichtenden Consequenzen wollen sie nicht eingestehen, ohne doch im Stande zu sein, sie logisch abzuweisen. Was ihnen allein innere Festigkeit und ihren Ansichten die siegende Kraft der absoluten Selbstgewißheit geben könnte, mangelt ihnen entschieden; es hat sich ihnen jener letzte Ausgangspunkt, ein höchstes Princip für alles was sie suchen und was sie finden, nicht gezeigt. Dennoch ahnt es allen, daß nur so eine friedliche Lösung zu hoffen ist, und daß es mithin einen letzten Grundsatz oder ein letztes Glauben geben müsse, sei es, daß man im Gebiete der Religion oder der Philosophie, der Offenbarung oder der Logik nach ihm zu forschen habe; sie selber aber gelangen nicht dahin, diesen Schleier zu lüften, und wäre es auch, um den Drang nach Wahrheit mit dem Irrthum eines ganzen Lebens zu bezahlen. Darum sehen wir sie denn hin- und hergeworfen, umsonst nach einer inneren Versöhnung ringend, oder statt eines Grundsatzes nach einer bloßen Aushülfe greifend. Es ist ihnen allen, als müsse sich doch endlich etwas gestalten und setzen; sie fühlen die Unmöglichkeit des gegenwärtigen Zustandes, weil sie alle seine Widersprüche in sich

vollzogen haben; sie erkennen, daß sich hinter den Zweifeln eine Frage verbirgt, die in ihrer wahren Gestalt nicht heraustreten und ihnen ihr Geheimniß verschließen will; sie fahren daher hinein in die Gebiete, auf die der Zufall oder eigne Richtung sie angewiesen, und wühlen den Boden um, so tief sie vermögen, ohne daß sie bis auf den Grund kommen, oder wirklich glauben, ihre Aufgabe gelöst zu haben. So stellen sie den Punkt dar, durch den jeder Denkende hindurch muß, um zur Beruhigung über die Fragen zu gelangen, die uns reichlich und mächtig zuströmen, wenn wir die Idee der Persönlichkeit und Gleichheit durch Philosophie und factische Verhältnisse verfolgen; sie sind die Vertreter der Bewegung selbst, dieses Fortmüssens, des Ungenügens, das uns ergreift, wenn wir vor dem erreichten Ziele zur Ruhe gelangen wollen; und dadurch sind sie es eigentlich, in denen der Ausdruck eines wesentlichen Moments in der Gegenwart Frankreichs zu suchen ist. Aber eben deshalb ist es auch nicht zu erfassen, was sie eigentlich wollen; wenn man mit der festen Formel hinzutritt, und nun nach dem Kern ihrer Ansichten greift, so entschlüpft er den Händen und man muß resultatlos, wie man gekommen, sich von ihnen trennen. Es läßt sich ihr wahrer Charakter auf keine Weise anders auffassen; ja dieses Schwanken, dieser Reflex der inneren Unsicherheit, der stets sich neu vor dem Auge des Beachtenden erzeugt, geht bei jeder fremden Darstellung verloren, eben weil diese sich gezwungen sieht, um die Umrisse deren sie bedarf zu finden, grade das Bestimmteste herauszuheben. Darum müssen wir es der eignen Anschauung des Einzelnen überlassen, sich das Bild auszumalen, das um so unvollkommener ist, je schärfer begränzt es dem Blicke sich darstellt.

Daß nun dieser Uebergang von dem organischen Systeme des Socialismus zu dem noch wesentlich verneinenden des Communismus, der eben in jenem Standpunkt enthalten ist, viele einzelne Schriften und Schriftchen hervorgerufen, und in allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens sich versucht hat, bedarf keiner Bemerkung. Eine undankbare Mühe wäre es aber, jeden Einzelnen aufzuzählen, der sich berufen glaubte, zu beweisen, daß auch er nicht weiter gekommen als bis zu einem hoffnungslosen Zweifel oder einem gutmüthigen Vermittlungsgedanken; kaum für Frankreich selbst würde eine solche Untersuchung Werth haben können, geschweige denn für uns. Doch ohne Schwierigkeit stellen sich die Namen heraus, die eben dadurch allgemeinere Bedeutung er-

langt haben, daß sie sich irgend eine Selbstständigkeit, sei es des Zweifels oder der Hoffnung, durch ernsteres Eingehen auf ihren Gegenstand erwarben. Wir nennen hier nur vier, Lamennais, Pierre Leroux, Louis Blanc und Proudhon; jeder derselben vertritt Eine Seite der allgemeinen Frage, jeder hat seinen Weg eingeschlagen, um zu ihr zu gelangen. Erfaßt man das individuelle Leben des Gedankens in diesen Männern, und breitet es in seine unendlich mannichfachen Schattirungen aus über die Menge des Volks und die Tausende in ihr, die mit ähnlichem Sinn Theil nehmen an ihrer Gegenwart, so hat man ein, wenn auch nur schwaches Bild von einem Zustande, in dem eine Erscheinung wie die des Communismus möglich und allgemein werden konnte.

II.

F. de la Mennais.

Eine hochwichtige Seite in dem weiten Kreis des inneren Lebens, den das Egalitätsprincip verneinend in Frankreich durchschritten hat, hat unsre Aufgabe aus diesem Werke ausgeschlossen. Es ward uns schwer, grade diese Gränze nicht zu übertreten; aber es genügt sie zu berühren um anzuerkennen, daß sie eine eigne Geschichte fordert. In keiner Zeit, von dem Beginn des Christenthums bis auf die nächste Gegenwart, hat das Gottesbewußtsein der christlichen Völker einen ernsteren Schritt gethan, als den, der uns in den Resultaten des vorigen Jahrhunderts entgegen tritt; denn es handelt sich nicht mehr um die Form der unmittelbaren Offenbarung und ihrer Folgerungen, sondern um das Dasein — ja um die Nothwendigkeit derselben.

Von der Idee der absoluten Freiheit des äußeren wie des inneren Lebens bis zu der einer Religion, die durch die menschliche Vernunft selbst gesetzt wird, ist nur Ein Schritt. Einmal in seinem Leben steht jeder vor demselben; darf es uns wundern, daß auch Völker ihn zu überwinden haben? Was die französischen Philosophen des vorigen Jahrhunderts gesäet, schoß in überstürzender Schnelle empor zu der Religion des Être suprême; der tiefere Keim einer Vernunftreligion aber, ruhend auf der Idee der Freiheit, ging eben so wenig mit Robespierre, als mit der Herrschaft der Kaiserzeit oder den Jesuiten der Restauration unter. Aber jene vermag nicht sich zu vollenden, die Offenbarung nicht,

Träumen, stürzte er sich in die Arme des Glaubens; er gab ihm Ruhe und Trost — wie war es möglich, daß seine Gegenwart sich von einem Gott trennen konnte, der in so tiefer Verzweiflung wie die, die über ihn hingegangen, den Frieden zurückzugeben vermochte? Da entstand seine erste Schrift, durch die er für immer eine Stellung unter den bekannten Namen seiner Zeit erwarb. Er schrieb seine Essais sur l'Indifference (1827); klagend, warnend, drohend, mit glühender Beredtsamkeit rief er die verirrte Heerde zum Schooß der alleinseligmachenden Kirche zurück; wo anders konnte sie ein Heil finden, als in dem ruhebringenden Glauben, in dem Opfer des eignen Lebens, in der freude- und friedereichen Einheit der katholischen Lehre? „Das ist des Uebels Grund", ruft er aus, „daß ihr verlassen wollt, was euch durch Gottes Gnade nicht verlassen wird; was zaudert ihr zu gestehen, was ihr dennoch nicht zu läugnen wagt?"

Man las das Buch, man bewunderte es, und legte es zur Seite. Manchem wohl mochte ein freundliches und ernstes Bild von dem ursprünglichen Frieden der christlichen Gemeinden auftauchen; aber warum mußte er sich dabei erinnern, daß eben jene Zeiten keinen Pabst und keinen Clerus gekannt? Es war umsonst; Lamennais hatte den tieferen Inhalt seiner Zeit noch nicht begriffen. Der Katholicismus entfernte sich täglich weiter von ihr, und täglich ferner entschwand die Hoffnung einer friedlichen Lösung.

Da brach die Julirevolution ihren Weg durch alle Zustände und alle Herzen. Eine andre Zeit stieg nieder auf das entfesselte Frankreich; sich und seiner Freiheit überlassen, stürzte das ganze Volk vorwärts auf einer Bahn, deren Ziel es nicht ersah, aber die unendliche Selbstgewißheit der eignen Kraft gab ihm den Muth, desselben nicht zu bedürfen. Der Clerus war für immer vernichtet; die Religion wollte eine nicht mehr geglaubte, sondern erkannte sein. Zu gewaltig war die Bewegung; welche Macht vermochte noch den Faden zu halten, der dieses Frankreich mit dem unbewegten Rom verband? Nur Einen Weg gab es, und Lamennais wagte es, ihn zu betreten. Er begann seine Zeitschrift „L'Avenir" herauszugeben; den noch unerschütterten Glauben in seiner Brust wollte er mit dem freien Gedanken versöhnen, und Rom und seine Kirche sollten sich die ewige Wahrheit ihrer Mission und ihres Dogma beweisen lassen. Ein mächtiger Aufschwung folgte diesem kühnen Schritt des Hauptvertreters der katholischen Lehre; das ganze junge Frankreich, so weit es nicht gleichgültig geworden

gegen Höheres, ſtürzte ſich freudig dieſem Ausgange ihrer inneren Widerſprüche zu, und die Brücke, die das todte Gebäude des Katholicismus mit dem friſchen Leben verband, ſchien gefunden. Lamennais' Name erklang, ſo weit die franzöſiſche Sprache reichte; er glaubte die wahre Aufgabe ſeines Daſeins gefunden zu haben.

O des unermüdlichen Irrthums! Iſt es denn nun, nach dreihundert Jahren des Kampfes, noch immer nicht klar, daß dieſes Rom oder die Freiheit ſelber untergehen muß? Seht ihr denn noch immer nicht die Unmöglichkeit des Gedankens in einer katholiſchen Kirche? Noch immer geht ihr ſchweigend an der furchtbaren Wahrheit vorüber, daß euer eigenſtes Leben oder dieſer unbewegte Zwinger aller freien Bewegung in dem unendlichſten Widerſpruche ſtehen?

Der Erſcheinung des Avenir folgte von Rom aus die Bulle „Mirari vos" (18. Sept. 1832). Der Pabſt verdammte feierlichſt den „verabſcheuungswürdigen Uebermuth und die Bosheit derjenigen, die, durch ungezügelten Durſt nach einer verwegenen Freiheit entflammt", läugneten, daß die Menſchen der Kirche eine „unbewegliche Unterwürfigkeit" (immobilis subjectio) ſchuldig ſind, und daß dieſe „höchſt ſchamloſe Freiheit" (impudentissima libertas) nie wahres Gut der Menſchheit ſein könne *). —

Lamennais war in der tiefſten Tiefe ſeines Herzens getroffen. Er gab das Avenir auf, aber zum erſten Mal entſtand in ihm der Zweifel, ob jemals die katholiſche Kirche mit dem höchſten Eigenthum ſeines Volkes, der Freiheit, vereinbar ſein könne. Umſonſt war es, daß man ihn zwang, in Rom einen Pact der abſoluten Unterwerfung ſelbſt ſeines inneren Lebens zu unterſchreiben (1833); der Gedanke war da, und arbeitete fort, der neuen Geſtalt ſeiner chriſtlichen Anſchauung entgegen. Die Frage nach dem Weſen der Freiheit war es, an der auch in ihm das Dogma zerſchellte; aber noch rang ſie umſonſt nach einer beſtimmten Form, noch war ihm innerlich der Glaube und das wirkliche Leben nicht zuſammengetreten. Es bedurfte eines äußeren Ereigniſſes, um ihn über den eigentlichen Sinn dieſes Kampfes klar zu machen; und dieſes Ereigniß war die ſtets ſchärfer ſich abzeichnende Trennung zwiſchen Peuple und Bourgeoisie, und die Selbſtſtändigkeit der ärmeren Claſſe, die nach dem April 1834 ſich zu entwickeln begann.

---

*) Lettres et brefs relatif à M. de la Mennais p. 16. 18. 24.

Was sich damals bildete, werden wir unten darstellen. In Lamennais aber ging eine mächtige Umgestaltung in dieser Zeit vor. Von dem Nachdenken über das Dogma zurückgewiesen, legte er das Dogma selbst zur Seite, und wandte sich dem einzigen Inhalt desselben zu, der zugleich christlich und absolut menschlich ist, der Idee der Liebe Gottes. Auf der anderen Seite aber, herausgerissen aus seiner Wirksamkeit in der kirchlichen Welt, ging das lebendige Bedürfniß des thätigen Eingreifens in ihm auf die politische über. Was aber soll die Liebe in dem Kampfe staatlicher Gewalten? Hier gilt die Kraft, sei es die des Schwertes, oder die des Erkennens. Dennoch war ihm von jetzt an beides untrennbar; und beides zusammen findet nur Ein Feld, auf dem es wirken kann. Das ist die Armuth; die leidende, schweigende und doch so muthige Classe der vom Glück übergangenen Arbeiter. So entstand in ihm die eigentliche Idee des Peuple als der untern Classe; Lamennais ist es, der dieses Wort mit jener Vorstellung vereint, und zuerst das Volk als den leidenden und armen Theil des Ganzen bezeichnet hat. Ihm wandte er sich zu, mit der ganzen Gluth seines Charakters, mit all den Forderungen, die das vage Gefühl der göttlichen Liebe an die Reichen stellen und für die Armen erheben kann. Was Saint-Simon aus seiner neuen Religion heraus gepredigt hatte, das predigte Lamennais von dem höchsten Standpunkt der alten; die Pflicht der Liebe für die zahlreichste und unglücklichste Classe des Volkes. Diese Pflicht aber mußte, ein Gesetz für die Reichen und für den Staat, zugleich ein Recht für die Armen sein; und dieses Recht ersteht nun in ihm als der Gedanke der Freiheit. Das ist das Resultat, bei dem Lamennais in seiner socialen Richtung, durch inneren Wahrheitsdrang und eine tiefe Empfänglichkeit für die Widersprüche des äußeren Lebens anlangte; die Freiheit, die die Liebe Gottes für den Menschen fordert, ist das Recht derselben, und vor allem das Recht des duldenden Peuple.

Gerne gingen wir hier nun weiter. Jeder fühlt, daß hier ein Punkt berührt wird, der Gemüth und Gedanken zugleich auf das Tiefste zu erfassen vermag. Aber dieser Punkt selber ist es, bei dem Lamennais stehen blieb. Allerdings ist jene unbestimmte Anschauung der göttlichen Liebe, die das Christenthum lehrt, der heiligen Pflicht, die sie auferlegt, der Noth des Armen und seiner dennoch stets ungeläugneten ewigen Bestimmung unendlich reich

an dichterischem Gehalt, und zugleich an heftigem Gegensatze mit allen bestehenden Verhältnissen; aber ein organisches, bildendes Princip trägt sie nicht in sich. Lamennais' feuriges Gemüth, überreizt durch den endlosen Kampf, in den er sich versenkt sah, ließ ihn diesen Mangel vergessen; er vermag es nicht, über den Streit selber zur Nothwendigkeit eines endlichen, sich selbst bestimmenden Wollens zu kommen. Planlos stürzt er mit seiner ganzen Beredtsamkeit sich in den Gegensatz hinein, von dem Strome seiner Bilder und Worte, von dem Gefühle des Unglücks und dem Bedürfniß der Liebe bis an die äußersten, vernichtendsten Gränzen des Widerstandes gegen das Bestehende hingeworfen. Umsonst sucht man nach dem was er will; ja fast umsonst nach dem, was er nicht will. In raschem Drange ziehen die Gestalten vor ihm vorüber; jeder ruft er ein Wort des Krieges, ein Wort des Unmuths zu; aber sie eilen vorbei, in das Endlose hinein, ohne selbst zu wissen, wohin, und ohne daß er ihnen Weg und Ziel angäbe. Nur vorwärts sollen sie, vorwärts; und ihre höchste Berechtigung ist ein düstrer Blick zum Himmel, zwischen dessen unendliche Liebe und ihre Verwirklichung auf Erden sich die Bosheit der Menschen gestellt hat. Was vermag eine solche Anschauung, in solche Feder gelegt, nicht über diejenigen, die mit Lamennais das Bewußtsein des Widerspruchs theilen, mit ihm nicht an seine Lösung, sondern nur an den Kampf, an die inhaltslose Bewegung denken? Darf es uns wundern, daß seine Paroles d'un Croyant, das erste Erzeugniß dieser Ideen, mit dem unerschöpflichsten Beifall aufgenommen worden? Umsonst verdammte der Pabst dieses Buch, „mole quidem exiguum, pravitate tamen ingentem", *) umsonst stellten ernstere Männer, wie Sainte-Beuve, bedenklich sich einer so ziellosen Bewegung entgegen. Ueber Frankreich, über Deutschland, ja über Europa ergoß es sich; die Zeit war unreif genug, alles zu übersehen, was Lamennais selber nicht berührt hatte; und von jetzt an stand er da an der Spitze der radicalen Partei.

Es läßt sich nun in der That wenig zu dem Gesagten hinzufügen, wenn man nicht in Einzelheiten sich verlieren will. In allen seinen folgenden Schriften, in dem „Livre du Peuple", der „Politique à l'usage du Peuple", in der „Servitude volontaire", in dem „Pays et Gouvernement", dem letzten Pam-

*) Greg. Pap. XVI. Epist. encycl. Singulari nos. p. 7sq.

phlet dieſer Art von 1840, für das er vor Gericht gezogen und zu 1 Jahr Gefängniß und 2000 Fr. Buße verurtheilt ward, herrſcht dieſelbe Idee, dieſelbe Oppoſition, dieſelbe Inhaltsloſigkeit, und zugleich dieſelbe poetiſche und aufregende Form der Schreibart. Nirgends iſt ein eigentlicher Fortſchritt, nirgends auch nur eine Spur von dem Bedürfniß des Erkennens eines organiſchen Grundgeſetzes. Eine Schrift indeſſen, die weniger Aufſehen gemacht hat, eben weil ſie von ferne verſuchte, einen beſtimmten Gedanken aus dieſem Schutt von zerriſſenen Hoffnungen, gebrochenem Glauben und verneinendem Unmuth erſtehen zu laſſen, dürfen wir nicht übergehen. In ihr kommt es dunkel dem Verfaſſer zum Bewußtſein, wie vag ſeine ganze Anſchauung mit dem Princip, deſſen Geſchichte wir verfolgen, zuſammenhängt, und wie er unbewußt die Aufgabe zu löſen ſucht, daſſelbe mit dem Chriſtenthum, deſſen Lehrer er ſein will, in eine bejahende Einheit zu bringen. „Worum handelt es ſich?“ ruft er aus in der Schrift „De l'absolutisme et de la liberté: *) „die Form der Gewalt zu ändern, einige Mißbräuche abzuſchaffen, einige Verbeſſerungen in die Geſetze einzuführen? Nein, wahrlich, das iſt es nicht, was die Völker bewegt und ſie ſo gewaltig ergreift. Für ſie kommt es darauf an, in den Grundlagen der Geſellſchaft ſelbſt, ein Princip an die Stelle eines andern zu ſetzen, die Gleichheit der Natur an die der Ungleichheit der Geſchlechter, die Freiheit Aller an die der gebornen und abſoluten Herrſchaft Einzelner. Und was iſt das anders, als das Chriſtenthum, das ſich über die bloß religiöſe Geſellſchaft hinaus verbreitet, die ſtaatliche Welt mit ſeinem mächtigen Leben beſeelend, nachdem es die intellectuelle und moraliſche auf die höchſte Stufe ihrer Vollkommenheit gebracht hat?“

So kommt ſelbſt in Lamennais das Princip der Egalität zu ſeiner Berechtigung als der tiefere, oft unbewußte, dennoch aber ſtets wirkende Kern der Bewegung, die auch ihn fortgeriſſen. Wir wollen ihm hier nicht weiter in die unklaren Verſuche folgen, die Idee der Familie, des Eigenthums, der Erbſchaft zu beſtimmen und zu berechtigen. **) Er hat dieſen Weg nicht vollendet; es iſt ihm ſelber, als läge die wirkliche ſociale Idee ihm

*) Oeuvres compl. T. XI. p. 167.
**) A. a. O. p. 170 flg.

zu ferne. Nach wenig Seiten ſchlägt er über in ſeine politiſche Oppoſition, und damit iſt denn die alte Stellung für ihn wiedergewonnen. Doch ſo kurz auch der obige Satz iſt, ſo bezeichnet er doch mit Beſtimmtheit das wahre Verhältniß des Verfaſſers zu der Bewegung ſeiner Zeit, in dem wir ſeine eigentliche Bedeutung unter den Schriftſtellern der ſocialen Welt gefunden haben. Es iſt die geſchichtliche Religion, die er mit dem Princip der neueſten Zeit zu verbinden verſuchte. Wohin er gelangt, ſehen wir. Wird es jemals ein zweiter wagen, da nach einer Einheit zu ſtreben, wo ſelbſt die Idee der Liebe die Mutter eines furchtbaren Kampfes geworden?

Fragen wir nun nach der Wirkung, die Lamennais mit ſeinen Schriften zurückgelaſſen hat, ſo entwickelt ſich uns derſelbe in ſeinen beiden Hauptrichtungen leicht aus dem Obigen. Trotz der Revolution und ihrer furchtbaren Religionsloſigkeit hatte dennoch der alte Glaube in manchem Herzen, ja in ganzen Kreiſen zu tiefe Wurzel geſchlagen, um aus dieſer Heimath je ganz verbannt zu werden. Er ſelber war es aber, der das Egalitätsprincip als einen Grundſatz für irdiſche Verhältniſſe dem Gläubigen entfremdet hatte. Jetzt trat derſelbe Mann auf als Prediger der Einheit des ſcheinbar ſo Unverſöhnlichen, der einſt als der Herold der Kirche geprieſen ward. Konnte ein ſolcher Mann ganz Unrecht haben? Sollte nicht wirklich ein Punkt in der alten Religion da ſein, der ſie dennoch mit dem Gedanken irdiſcher Freiheit und Gleichheit verknüpft? War es dieſer Gedanke, dem Frankreich ſeine Geſchichte ſchuldet, und ſollte nun ſolcher in Wahrheit ſo ganz verdammlich ſein? — Der Zweifel iſt geweckt; am innerſten Heerd der alten kirchlichen Welt Frankreichs iſt der Brand entzündet; langſam, unſichtbar ſchreitet das fort, was Lamennais auch hier begonnen, und wiederum iſt mächtig an einem der Grundpfeiler gerüttelt, auf dem das geſchichtliche Bewußtſein dieſes Landes ruht. Aber jene Folge läßt ſich blos als eine allgemeine, nur in dem Herzen der Gläubigen zur Geltung kommende erfaſſen. Wir finden ſie eben da wieder, wo wir ſie am wenigſten erwarten werden, mitten in der letzten Geſtalt des Communismus. Die kleinen communiſtiſchen Broſchüren haben, in dem Gefühl, daß jede Empörung gegen das Beſtehende einen Hintergrund im Gottesbewußtſein ſucht, allmählig begonnen, aus der chriſtlichen Liebe ein Recht des Armen auf Theilnahme an dem Beſitz zu formen, und ihre Behauptungen mit Bibelſtellen zu belegen. Wem fallen hierbei nicht unwillkührlich

die engliſchen Nivellers ein? Und dieſe Folge der Anſchauung, die Lamennais von der Idee der chriſtlichen Liebe verbreitet hat, iſt nicht etwa eine zufällige zu nennen. Gewiß, hätte er ſie ſeiner Individualität vorher bedenken können, er hätte ſie nicht, oder doch nicht ſo gepredigt! —

Sichtbarer dagegen tritt ein Zweites in die wirkliche Welt über. Vor Lamennais' Auftreten gab es zwar ein Proletariat, aber in dieſem Proletariat noch nicht das Bewußtſein ſeiner Einheit als einer eignen ſelbſtſtändigen Claſſe des Volks. Lamennais hat ihm ſeinen Namen und damit die Feuertaufe gegeben, mit der es ſich berechtigt glaubt von der Pflicht zu fordern, was es von der Liebe hoffen durfte. Er hat zum Peuple geredet, für den Peuple gekämpft, für ihn gelitten, ihn in ſeinen Gegenſatz zu Staat und Geſellſchaft geſetzt. Seit den Paroles d'un Croyant fühlt ſich der Proletaire als zum Peuple gehörig. Das vernichtende Element iſt aus ſeinem Schlummer geweckt, und das Gefühl des Widerſpruchs in demſelben zu einem finſtern Brüten über eine wilde Zukunft geworden.

Hier hat Lamennais ſeinem Vaterlande einen Feind erzeugt, der keinen Frieden ſchließen wird, bis ihn ernſte Gewalt bezwingt. Und dürfte man nur ſagen, daß Lamennais es nicht gewußt oder doch nicht gewollt. Aber wie haltlos erſcheinen Behauptungen, wie die Worte, die er vor den Aſſiſen ſeinen Richtern zurief: „Dieſe Verbeſſerungen der ſocialen Wirthſchaft, ſo wünſchenswerth, ſo unerläßlich ſie ſind, dürfen nur ins Werk geſetzt werden auf einem Wege, der alle Gewalt ausſchließt, alle anarchiſche Störung, alle wirkliche Unordnung!" — neben den Sätzen ſeiner Pamphlete! Wäre es nur möglich, ſie zu vereinen! Aber man leſe ſie, und begreife den wunderbaren Widerſpruch in dieſem wunderbaren Manne, wenn man es vermag! —

Doch ſchon beginnt es bei ihm ſelber zu tagen; in einem ſolchen Geiſte kann alles untergehen, nur nicht das Bedürfniß nach der letzten Wahrheit. Welche Gewalt war es, die ihn zwang, dem Impuls der erwachenden Freiheit zu folgen? Wer ließ ihn, wenn auch dunkel und unbeſtimmt, von der Liebe zur Anerkennung eines Rechts übergehen? Der Gedanke iſt es, der ihn ergriffen hatte; und rings umher nur verderbliche Saat erſehend aus dem was er geſäet, wendet er ſich nun dem letzten Anker in dieſem Sturm, der Philoſophie, zu. Ob ſie wahr oder unvollendet, das iſt hier nicht die Frage; es iſt einmal entſchieden falſch, dieſen

Geist nach seinen Resultaten beurtheilen zu wollen. Das Leben Lamennais', so weit es reicht, ist nur Bewegung, und die Richtung, nicht die Erreichung des Ziels, ist das was ihn zu ihm selber macht. Das ist die Bedeutung seiner Esquisse de la Philosophie; aber damit tritt er in eine Sphäre, die jenseits der Gränzen unsrer Aufgabe liegt.

III.

Pierre Leroux.

Zwar war der Saint-Simonismus rasch vorübergegangen und scheinbar spurlos verschwunden; aber dennoch hatte er in vielen Herzen einen Kern des Nachdenkens hinterlassen, dessen Dasein nicht so leicht wie das der Schule selbst verwischt werden konnte. Denn er hatte nicht allein die schlummernde Frage seiner Zeit geweckt, sondern Viele, denen schon lange dasselbe zum Bewußtsein gekommen war, was er lehrte, eilten ihm zu, um zu hören, ob er im Stande sei ihre Zweifel für immer zu lösen. Als die Schule sich nun entzweite und unterging, wandten sie sich fort, und setzten, jetzt wie früher einsam dastehend, den Weg durch das Labyrinth ihrer dunklen Aufgaben fort, nach einem endlichen höchsten Ziele suchend.

Es wäre nicht schwer, eine nicht unbeträchtliche Reihe von Namen aufzuführen, denen mit dem Saint-Simonismus doch nicht die eigentliche Tendenz desselben verloren war. Wir erinnern nur an Michel Chevalier, der zu einer Art von Nationalökonomen geworden ist; an Jules Lechevalier und Abel Transon, die im Fourierismus die Vollendung zu finden glaubten, nach der der Saint-Simonismus umsonst gestrebt hatte; an Buchez, der wie sein unglücklicherer Freund Bazard aus dem Carbonarismus heraustretend, zuerst zum Saint-Simonismus sich wandte, später, obwohl Mediciner, die Zeitschrift l'Européen herausgab, und in neuester Zeit sein bedeutendstes Werk „Essai d'un traité complet de Philosophie du point de vue du Catholicisme et du Progrès", Paris 1838, 2 B., schrieb. Vor allen aber bemerkenswerth ist Pierre Leroux, ein Mann, dessen Ruf eben so groß als seine tiefe Innerlichkeit und sein lebendiges Bedürfniß nach einem letzten Ausgangspunkt anerkannt ist. Schon früher mit ähnlichen Fragen beschäftigt, trat er mit jugendlichem Muthe zur Lehre der Saint-Simonisten über, als diese, an ihrer Spitze den kühnen Bazard,

sich zuerst Bahn brachen im öffentlichen Bewußtsein, und folgte ihnen, bis Enfantin es jedem Besonnenen unmöglich machte, länger zu der sich verirrenden Schule zu bekennen. Wir haben gesehen, wie er öffentlich seinen Austritt erklärte; und niemand verhehlte sich damals, daß derselbe ein wirklicher Verlust für die Doctrin so wie für ihren Ruf sei. Pierre Lerour zog sich darauf zurück aus dem öffentlichen Leben. Er erkannte, daß er bisher noch ohne selbstständigen Besitz in der Wissenschaft stets von fremden Doctrinen erfaßt und hin und hergeworfen sei, ohne daß er einen letzten Haltpunkt zu finden gewußt. Dieses Bewußtsein trieb ihn aus dem vagen Eindruck, den der Saint-Simonismus hinterlassen, heraus, und zwang ihn nach einem letzten Princip für seine Weltanschauung zu suchen.

Dürften wir unsre nähere Aufgabe so weit verlassen, um wenn auch nur mit gemessenem Schritt die gegenwärtige Gestalt der französischen Philosophie zu durcheilen, und den Charakter ihrer neuesten Geschichte zu bezeichnen, so würden wir an Pierre Lerour einen hochwichtigen Mann finden, in dem sich die zweifache Richtung des gegenwärtigen geistigen Lebens Frankreichs wie in keinem andern wiederspiegelt. Aber wir sind gezwungen uns auf das zu beschränken, was durchaus zur bestimmten Bezeichnung seines Verhältnisses zu unserer näheren Frage nothwendig ist; doch auch das wird hinreichen, uns über seine Stellung in der philosophischen wie in der socialen Bewegung ein richtiges Bild zu geben.

Soll eine dialektisch erworbene Weltanschauung wahrhaft unser eigen sein, so muß der Zweifel über Sein und Scheinen, über Meinen und Wissen, über die absolute Identität des Aeußeren und Inneren, über das Verhältniß des Gottes- und des Selbstbewußtseins einmal wenigstens mitten durch das alltägliche Leben unsres Geistes seinen Weg hindurchgebrochen haben. Es muß ein Augenblick dagewesen sein, wo er uns aus dieser Welt selbst, die der Gedanke erfassen will, hinausgeschleudert, und sich so nahe an die Seite des Verzweifelns selbst gestellt hat, daß das eigne Bewußtsein kaum noch die Gränze zu erkennen vermochte. Diese Lehrjahre der wahren Philosophie erläßt sie keinem; nicht für einen geringeren Preis enthüllt sie ihre Kraft und Schönheit. Eben dadurch ist das deutsche Volk das Volk des Wissens, daß es mit seinem Kant, seinem Fichte, seinem Schelling und seinem Hegel schrittweis dem sich von der Welt ablösenden Gedanken bis zur Gränze des Nichts gefolgt ist. — Aber ganz anders ist es in Frank-

reich. Hier hat die Abstraction nie die Gewalt gehabt, die sinnliche Gewißheit in ihrem unmittelbaren Festhalten am Aeußern wirklich zu erschüttern; es giebt gar jenen Zweifel nicht, der dem Auge und dem Ohr sein Recht zu läugnen vermag; ja es darf kühn behauptet werden, nicht blos das ganze Volk ist es, das die Tiefe der dialektischen Logik nicht begreift, sondern selbst die Fachphilosophen, selbst Cousin, haben nie wahrhaft verstanden, was eigentlich Kant und Fichte wollten. Dennoch macht jetzt die deutsche Philosophie ihr Recht geltend; was ihre Tiefe nicht vermochte, das erzwingt ihre Größe und der Glanz den sie verbreitet. Jetzt gilt es mithin, ihr nachzueilen. Aber die erste Aufgabe der wahren Abstraction ist nicht vollzogen; so bleibt in der Betrachtung der Philosophie ein Moment, das unphilosophisch ist, und dennoch jene bestimmt; und der nothwendige Erfolg ist kein andrer, als das was wir Eclecticismus nennen.

Aber der Eclecticismus ist an sich unwahr, weil seine Basis eine für das Wissen selbst zufällige ist. Er kann daher nicht das philosophische Bewußtsein eines Volkes bilden. Ist in einem solchen die Arbeit des Geistes wach, so fühlt es dies, und der Gegensatz erhebt sich. Unter allen Gestalten der neueren Philosophen ist keiner, der so entschieden diesen Mangel in der logischen Wissenschaft Frankreichs erkennt, und so bestimmt ihn ausgesprochen hat wie Pierre Lerour. Das beste Werk, das er geschrieben, enthält eben jene bewußte Opposition gegen eine Richtung, die ihren wahren Anfangspunkt selber nicht besitzt; und dadurch hat er mit seinem Buch: „Refutation de l'Eclecticisme", 1839, 1 B., eine selbstständige Stelle in der Geschichte der französischen Philosophie.

Hatte Pierre Lerour somit die negative Seite seiner philosophischen Bildung vollzogen, so kam es nun darauf an, die bejahende zu setzen. Hier dürfen wir an das erinnern, was wir oben zur allgemeinen Charakteristik der volksthümlichen französischen Philosophie sagten. Geht die deutsche Wissenschaft davon aus, den Geist von der Materie, den Gedanken vom Eindruck zu befreien, um sie über dieselben zu erheben, so setzt die französische von vorne herein als Basis den ganzen Menschen, die Einheit von Geist und Leib, oder wie Pierre Lerour es bezeichnet, „l'esprit-corps". Dadurch ergiebt sich die wesentlich verschiedene Richtung, die beide Völker in der ihnen eignen Gestalt ihres philosophischen Bewußtseins einschlagen. Die deutsche Wissenschaft wird zum

Wissen der Entwicklung und der Bestimmung des reinen, aus sich selbst entkeimenden Geistes, der Logik; die französische, die Bestimmung des Menschen als Geist und Leib festhaltend, langt bei der Idee der Gesellschaft an, in der die Persönlichkeiten ihre Vollendung finden sollen. Diese Idee formt alle ihre Anschauungen, alle ihre Forderungen; die wirklichen geistigen Schöpfungen des Erkennens finden sich nur auf diesem Gebiet; und deshalb darf man mit Bestimmtheit behaupten, daß der Uebergang zum logischen Wissen ebenfalls nur von diesem Gebiet aus gemacht werden wird.

Einer der bedeutendsten Beweise für diese Auffassung der Eigenthümlichkeit der französischen Philosophie ist eben Pierre Leroux. Er erklärt als Basis seines ganzen Ideenganges, den Grundsatz für absolut falsch, Geist und Körper zu trennen, wenn man vom Menschen redet; er wendet sich mit Bestimmtheit gegen „die Leere und die Sinnlosigkeit der neuen Psychologen, die, abstrahirend von dem einheitlichen Wesen des esprit-corps, und durch eine unbegreifliche petitio principii diesem so abstrahirten Ich alle Eigenschaften beilegend, die nur dem einheitlichen esprit-corps zukommen, von da aus ganz nach Gefallen fortschließen, ohne je zu bemerken, daß sie als Grundlage den allereingebildetsten und falschesten Ausgangspunkt angenommen haben *)". Deutlicher, und für sein Verhältniß zur logischen Philosophie bezeichnender kann man sich nicht aussprechen.

Soll nun einmal dieser esprit-corps die Basis der Philosophie sein, so erwartet man wenigstens, daß nun auch auf sein inneres Wesen eingegangen werde. Allein das ist keineswegs der Fall. Mit zwei Schritten ist er mitten in der Idee der Gesellschaft, die sich ihm hinter dem Wort „l'Humanité" verbirgt. „Der Mensch ist ein Ich, dessen nothwendiges Nicht-ich das Gleiche des Menschen ist, oder im Allgemeinen, die Menschheit (l'Humanité). Dieses Ich, welches der Mensch ist, würde nicht existiren, wenn das dem Ich entsprechende Nicht-ich, das heißt das Gleiche oder die Menschheit, aufhörte, in Verhältniß und Gemeinschaft mit diesem Ich zu sein **)".

*) De l'Humanité. Introduction p. 113. Vergl. überhaupt das schon angef. Buch Refutation de l'Eclecticisme. Wie viel oder wie wenig vielmehr Pierre Leroux von der eigentlichen deutschen Philosophie begreift, zeigt sein Aufsatz im Maiheft der Revue independante 1842, über die Schelling'schen Vorlesungen in Berlin.

**) De l'Humanité. Livr. V. p. 269. T. I.

Das ist die ganze Logik, die aus dem Ich eine Gesellschaft macht. Man wird in ihr leicht den Reflex des Studiums deutscher Philosophen, den sich Pierre Leroux selber nicht gestehen will, erkennen; aber zugleich ist es unläugbar, wie hier die Idee der Gesellschaft den Gedanken schon gezwungen hat, nach dem letzten Punkte, wenn auch nicht zu gelangen, so doch zu ringen; mag denn die französische Philosophie von einer anderen Grundlage ausgehen, sie wird doch endlich, wenn auch spät, bei demselben Ziele mit uns anlangen. —

Und jetzt steht Pierre Leroux vor der Frage, nach welchem Grundgesetz denn jenes Verhältniß der Menschen geregelt werden soll. „In dem menschlichen Bewußtsein findet sich gegenwärtig", sagt er, „ein neues Princip, das Dogma der Gleichheit*)". Dieser kurze, aber wesentliche Satz ist das Resultat, mit dem er sein Hauptwerk De l'Humanité an eine frühere Schrift anschließt, den „Essai sur l'Égalité" (1837). Beide Werke bilden ein Ganzes, aus dem der Saint-Simonistische Geist allerdings auf allen Seiten hervorleuchtet, ohne doch der Anschauung des Verfassers ihre Eigenthümlichkeit zu nehmen. In dem Essai sur l'Egalité geht er die Geschichte durch, ähnlich wie Saint-Simon in seinem Catechisme des Industriels und Bazard in der Exposition. Zu der Idee der Gleichheit ist die Menschheit durch drei Perioden hindurch gelangt; er nennt sie: le regime des castes de Famille, le regime des castes de Patrie, und le regime des castes de Proprieté. Gegenwärtig steht die Menschheit an der Gränze der letzten Periode; wie einst die Ungleichheit synonym war mit dem Namen des Menschen, so ist es gegenwärtig die Gleichheit, „Mensch bedeutet heute gleich". So tritt Pierre Leroux mitten in die Bewegung hinein, mit der das Egalitätsprincip Frankreich durchzieht; er ist es eigentlich, der dem Saint-Simonismus, den er noch gegenwärtig hoch verehrt, diesen seinen innern Kern abgewonnen, und ihn gradezu ausgesprochen hat; was Bazard und zum Theil Enfantin dunkel ahnten, ist bei Pierre Leroux zum klaren Bewußtsein gekommen; die Gleichheit ist die Basis, auf die alle sociale Wissenschaft in Frankreich zurückgeht. In diesem Sinne muß man die Schrift De l'Egalité auffassen; sie will als Ausgangspunkt aller Geschichte den Besitz der Idee der Gleichheit als den wahren Charakter der

*) A. a. O. Preface.

was Staat, Familie und Eigenthum ihrem tiefſten Weſen nach beſtimmen und geſtalten muß, ihr eigentliches Recht und ihre endliche Wahrheit, iſt die vollkommene Unperſönlichkeit in allen dieſen Grundlagen der Geſellſchaft, die factiſche Verwirklichung Eines Staats, Einer Familie, Eines Eigenthums. Dieſer Gedanke aber muß ſeine höchſte Beſtätigung in der Idee der höchſten Einheit finden, der Idee Gottes; und die in beſtimmte Form erfaßte Idee dieſer Gottheit iſt die Religion. Der Moſaismus, ſo wie das Chriſtenthum haben dieſe abſolute Einheit nicht ganz erfaßt; durch ſie hindurch geht daher die Bewegung der Geſchichte einer neuen, der Idee der Menſchheit wahrhaft genügenden Religion entgegen. —

Und jetzt wird man, ſich dem eigentlichen ſocialen Theile dieſer Anſchauung zuwendend, mit der Frage auftreten, ob dieſe Unperſönlichkeit in Staat, Familie und Eigenthum denn ein wahrhaft denkbarer Gedanke ſei, und wie eine Verwirklichung deſſelben zu vollziehen, ja auch nur zu beginnen ſein müſſe? Aber hier iſt die Gränze für die Philoſophie Pierre Lerour's. Hier ſteht er, und überläßt das Reſultat ſich ſelber; denn in gränzloſe Idee von Religion, Offenbarung, Gottheit und Zukunft ſich hineinſtürzend, verſchwindet eine Beſtimmung nach der andern unſerem Blick. Bilder häufen ſich, mit ſcharfen Kritiken vermiſcht; Hoffnungen, Wünſche, Gott, Menſchheit, Glaube, Unſterblichkeit, ziehen vorüber; es iſt umſonſt, zu fragen was er will, umſonſt, nach dem beſtimmten Inhalt ſeiner Religion zu ſuchen. Das ganze Werk enthält nur dieſe Bewegung des Forſchens ſelbſt, die immer wieder hinter ſich den zurückgelegten Weg verliert, und daher nie weiß, wo ſie ſteht. Es iſt nicht mehr die Negation des Princips der Egalität, aber auch nicht die ſelbſtgewiſſe Bejahung des bewußten Begriffs; es iſt ein Beweis, daß der Gedanke arbeitet, und daß ihn die Ahnung nicht ruhen läßt, es liege hinter dem Individualismus der Gleichheit eine Welt, die nur ihres Entdeckers wartet; aber ſie ſelber iſt nicht gefunden, denn aus jener formloſen Unité kann er ſich vor der eignen Unmöglichkeit ſeiner Anſchauungen nur in das, die Beſtimmungsloſigkeit am erſten und am letzten ertragende Gottesbewußtſein hinüber retten. — Wir würden in Deutſchland ein ſolches Werk als eine wenig bedeutende und gewöhnliche Erſcheinung zur Seite legen; man wird es aber verſtehen, wie es dennoch in Frankreich wichtig für die Geſchichte und einflußreich auf ſeine Gegenwart iſt. —

Das ist der Standpunkt Pierre Leroux's. Trotz seiner Mängel ist er es, der aus der socialen Bewegung heraus den ersten Schritt dem Begriffe entgegen gethan hat; ein Schritt, der ihm einen bedeutenden Platz in dieser Arbeit seiner Zeit sichert, und ihn als eigenthümlich neben die Genossen hinstellt. Noch ist er in der Kraft seiner Jahre, mitten in seinen Zweifeln; wo er landen wird, vermag niemand zu sagen.

IV.

P. J. Proudhon.

Läßt man in lebendiger Anschauung den allgemeinen Inhalt der Gegenwart Frankreichs an sich vorübergehen, so wird es niemand zweifelhaft sein, daß wir bisher nicht blos Lamennais und Pierre Leroux, sondern die alte Religion und die neue Philosophie selber in ihrer inneren Arbeit verfolgt haben, durch die sie mit dem Egalitätsprincip sich zu versöhnen, und in der Bewegung ihrer Zeit die Stellung einzunehmen trachten, die ihrem Wesen nach ihnen gebührt. Sie sind nicht einzelne Schriftsteller mehr, sondern Vertreter tiefgreifender Richtungen, eben deshalb an der Spitze derselben stehend, weil sie in ihnen am gewaltigsten gewirkt haben.

Dennoch haben auch sie nicht einmal sich selber, weniger noch ihrer Zeit genügen können. Nicht blos das, was sie wollen, ist ihnen vollkommen unklar, sondern der Zweifel selbst, der sie aus der gewöhnlichen Bahn herausgerissen, hat keine rechte Gestalt zu gewinnen vermocht; deshalb können sie ihn selber nicht lösen, und nicht denjenigen genügen, die, wenn sie auch nicht weit genug gehen, ein organisches Princip zu fordern, doch der eigentlichen Negation grade gegenüber gestellt sein wollen, in dem erwachenden Bewußtsein, daß nur so ein Ende der friedlosen Bewegungen zu finden sei. Was ist es, was ihnen diese Grundfrage verschließt, und sie damit, wenn auch nicht von gewaltiger, so doch von dauernder Einwirkung auf ihre Gegenwart entfernt hält?

Der französische Geist ist praktisch; wenn man will praktisch geworden. Er findet fast unwillkührlich den materiellen Ausgangspunkt für alle Untersuchungen aus der dialektischen Bewegung oder der rhetorischen Form heraus. Ein Blick auf den Inhalt des ersten Theils dieser Schrift erinnert uns, daß der Gang

der Geschichte des Egalitätsprincips seinen eigentlichen Gegner in der wirklichen Welt dem persönlichen Eigenthum entgegengestellt hat; jenes Princip aber ist es auch jetzt noch, das, bewußt oder unbewußt, alle Zweifel erregt hat, mit denen sowohl Lamennais als Pierre Lerour kämpfen. Beide aber negiren jenes Element der heutigen Gesellschaft, ohne es aufheben zu können; sie vollziehen im Wesentlichen dasselbe, was Robespierre und Babeuf gethan. Die Liebe läßt den ersten, die Idee der Menschheit den zweiten gradezu die Frage vergessen, ob denn dieses persönliche Eigenthumsrecht, das doch jetzt seit so manchem Jahrtausend als unerschütterliche Basis des gemeinsamen Daseins aufrecht gehalten ward von Besitzern und Nichtbesitzern, nicht ein wahres Moment in sich selber trage, das ihm seine Lebenskraft gegeben und erhalten hat. Es ist umsonst, auch für die glühendste Ueberzeugung von der Gleichheit der Menschen, diesen Zweifel zur Seite zu schieben; so lange er selber nicht erfaßt und erwogen ist, ist an dem eigentlichen Kern des gegenwärtigen Zustandes noch nicht gerüttelt, und eine gründliche Aenderung nicht geistig möglich geworden. Das fühlt das Bewußtsein der Zeit heraus aus der Bewegung, die sie ergriffen; und darum läßt es sie allmählig fallen, da sie den praktischen Punkt nicht zu erreichen im Stande sind.

Doch wie sich stets, wo eine ernste Frage wirklich zur Aufgabe einer Zeit geworden, auch Männer finden, die sie unbestochen vom Glanz neuer Theorien und der Ehrwürdigkeit traditioneller Glaubensartikel in ihrer reinen Gestalt aus dem Chaos herauszuheben vermögen, so ist auch hier ein Denker aufgetreten, der mit unerschütterlicher Logik grade auf jenen Punkt herangeschritten ist, und das bedenkliche Wort nicht mehr behaupten, sondern beweisen will, daß das Eigenthum selbst sowohl vor dem Richterstuhl des Rechts als dem der Bestimmung der Menschheit ein Unding sei. Dieser kühne und dennoch innerlich wahrhaft aufrichtige Mann ist P. J. Proudhon. Einer anderen Laufbahn von Jugend auf bestimmt, war er bis zu seinem zwei und zwanzigsten Lebensjahre Schriftsetzer einer Buchdruckerei in Besançon. Diese Stellung genügte ihm nicht; täglich dem schaffenden Geiste auf dem Punkte in unmittelbare Nähe gerückt, wo er in das öffentliche Leben hinübertritt, um in der äußeren Welt seiner Wahrheit wie seiner Individualität Geltung zu verschaffen, trieb es ihn unwiderstehlich, sich dem mächtigen Hebel alles geistigen Gesche-

hens ganz hinzugeben. Er riß sich los, und warf sich mit aller Kraft auf das Studium der Wissenschaften überhaupt, noch ohne bestimmtes Ziel, um alle zu kennen, ehe er sich einer für immer ergäbe. Doch machte seine äußere Lage es nothwendig, sich um ein Stipendium seiner Vaterstadt zu bewerben; er erhielt es, zugleich aber damit die statutenmäßige Verpflichtung, in einem jährlichen Aufsatze kurz den Gang darzulegen, den er in seinen Studien befolgt hatte.

Gleich beim ernsteren Beginne seiner Arbeiten hatte er der Academie von Besançon, die über das Stipendium entschied, erklärt, daß er „nach den Mitteln suchen werde, die physische, moralische und intellectuelle Lage der ärmsten und zahlreichsten Classe zu verbessern". Die Untersuchung war wohl an der Zeit, und die Academie nahm seine Erklärung lobend auf. Während er über diese Aufgabe, die Aufgabe seiner ganzen Zeit nachsann, stellte nun 1839 die Academie unter andern die Preisfrage: „Ueber die wirthschaftlichen und moralischen Folgen, die bisher in Frankreich das Gesetz über die gleiche Theilung der Güter unter die Kinder hervorgebracht hat, und die sie in Zukunft hervorbringen wird?"

Proudhon war es sich und seiner Lage schuldig, durch die Beantwortung dieser Preisfrage zu beweisen, daß er nicht umsonst seine Werkstatt verlassen hatte. Aber indem er sie beleuchtete und erwog, dehnte sich ihm das Gebiet derselben weiter und weiter aus; von einem Punkte zum andern getrieben, ward es ihm klar, daß tief auf dem Grunde jener einzelnen Frage wesentlich eine Reihe anderer schlummerten, die dieselbe auf das Innigste mit seinem allgemeinen Studium überhaupt verknüpften; nach ernstem Nachsinnen kommt er bei den Sätzen an: „Welches ist das Princip des Erbrechts? Welches sind die Gründe der Ungleichheit? Was ist das Eigenthum?"

Und damit hat er nun eine Basis berührt, auf der tausend Ansprüche und Genüsse, tausend Hoffnungen und Pläne ruhen. Das läßt ihn denn sich in seiner eigensten Kraft und die ganze Schärfe seines Geistes, die ganze Macht seiner Belesenheit zusammenfassen, um vor eine ernste Sache nicht mit leichtsinnigem Wort hinzutreten. Indem er sich dieser Arbeit ganz hingiebt, wird es ihm selber klar, was er seiner Eigenthümlichkeit nach ist; er ist nur Kritiker, nur negirend; zwar will er Wahrheit, eine letzte, höchste Wahrheit, aber er findet sie nicht, vor seiner strengen Logik lösen sich die angeerbten Formeln auf, und während er

ſie in ihrer Nichtigkeit zerfließen ſieht, erfaßt es ihn in bittrem Unmuth, daß eine ſo wichtige und große Sache mit ſo geringem Aufwande von wahrer wiſſenſchaftlicher Haltung behandelt, und mit eben ſo wenig Geiſt als Tiefe der Welt als unantaſtbare Wahrheit hingeſtellt wird. Das giebt ſeiner Kritik eine Schärfe, hinter deren beißenden Worten oft ſogar das Schlagende des Gedankens verſchwindet, und die es noch unmöglicher macht, als der Inhalt der Arbeit ſelbſt, ihn allein zum Führer zu nehmen. Aber dennoch tritt er mit jener Selbſtgewißheit auf, die das Bewußtſein der gewonnenen Ueberzeugung in einer Lebensfrage ſeiner Zeit giebt; denn er wendet ſich mit aller Kraft dem Recht des perſönlichen Eigenthums zu, dieſem letzten Kern der heutigen Geſellſchaft, dem bisher nie mit Ernſt bekämpften Gegner der Gleichheit, an die er mit ſeinem ganzen Vaterlande unbedingt zu glauben gewöhnt ward.

Die Arbeit, in der er das erſte Ergebniß ſeiner Studien über jenen eigentlichen Mittelpunkt der ganzen ſocialen Bewegung der Academie von Beſançon vorlegte, und die er gleich nachher drucken ließ, führt den Titel: „Qu'est-ce que la Proprieté? ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement", par P. J. Proudhon. Paris 1840. Die kleine Schrift machte ſogleich bedeutendes Aufſehen; ſie hatte rückſichtslos die Wunde ihrer Gegenwart berührt, und durch den Umfang der wirklichen Studien, die ſie auf jedem Schritt verrieth, der wiſſenſchaftlichen Welt in hartem Ernſt die Stirn bietend, rückt ſie durch faſt cyniſche Behandlung der erſten Namen unter den Juriſten und Nationalökonomen den Inhalt ihrer rein verneinenden gelehrten Kritik auch den nicht gebildeten Claſſen nahe. Schon jetzt iſt die zweite Auflage faſt vergriffen; und in der That iſt in der neueren Zeit kein bedeutenderes rechtsphiloſophiſches Werk in Frankreich erſchienen. Proudhon hatte erreicht, was er wollte, einen Platz unter den radicalſten Socialiſten der Gegenwart, aber als dazu berechtigt nicht blos in den Augen des großen Publikums, ſondern ſelbſt von denkenden Männern anerkannt. Zwar erklärte die Academie von Beſançon ſchon am 24. Auguſt 1840 auf das ihr am 9. Juni deſſelben Jahres übergebene Memoire, „daß die Academie auf die formellſte Weiſe das Werk verdamme, daß der Verfaſſer die Widmung an die Academie in einer zweiten Auflage weglaſſen, und daß dieſes Urtheil öffentlich gedruckt in dem Jahresbericht erſcheinen ſolle". Das hieß ihn verurtheilen, aber nicht widerlegen;

und wenn die Form des Buchs auch das erstere verdiente, so forderte sein Inhalt doch das zweite. Denn mit reißender Schnelle verbreitete es sich von Paris aus über die Provinzen; ja man ging so weit, es nicht blos als eine neue, sondern selbst als eine wichtige Erscheinung anzusehen; was in Frankreich selten selbst den Arbeiten zugestanden wird, die es verdienen. Die Regierung ward aufmerksam; schon begann der Kampf gegen die Presse überhaupt, und wenn die Schreibart aufregend war, so waren die Beweise und ihre Folgerungen vernichtend. Es war natürlich, daß man auf eine Anklage des Verfassers sann, und was die Jury's, die einen Diebstahl mehr hassen wie einen Todschlag, einem Werke zudenken mochten, das das Eigenthum überhaupt verneinte, ist nicht schwer zu bestimmen. Da stellte sich ein Mann diesem Plane entgegen, dessen Namen nicht blos in Frankreich, sondern in Europa mit Hochachtung genannt wird. Blanqui, der dem Institut de France Bericht über das Buch erstattete, erklärte hier, was er später an Proudhon selber schrieb (2. Aufl. p. XIII. sqq.): „Welch ewiger Schmerz für mich", sagt er (p. XV), „wenn der Nachrichter in der intellectuellen Welt (l'executeur des hautes oeuvres en matière intellectuelle) unmittelbar hinter meinen Schritten erschienen wäre, um Ihr Buch anzugreifen und Ihre Person zu beunruhigen! Zwei furchtbare Nächte habe ich darüber zugebracht, ich versichere es Ihnen heilig, und es ist mir nur gelungen den weltlichen Arm aufzuhalten, indem ich geltend machte, daß Ihr Buch eine akademische Abhandlung, nicht das Manifest eines Aufwieglers sei!" — Zwar fügt er, und mit Recht, hinzu: „ich gestehe Ihnen, daß von allen Mißbräuchen der des Eigenthums mir der verhaßteste ist; aber ich schließe nicht vom Mißbrauch auf die Vernichtung, ein gewaltsames Mittel, das dem Tode zu ähnlich ist, der von aller Krankheit heilt. Noch einmal, es giebt Mittel gegen dieses Uebel, ohne jene zu verletzen, besonders ohne sie zu zerstören. — Deßhalb glaube ich, daß Sie mit dem Eigenthum zu dem gekommen sind, wozu Rousseau vor achtzig Jahren mit den Wissenschaften kam, zu einer prachtvollen Verschwendung von Geist und Kenntnissen." — Doch war, selbst mit dieser Erklärung, dem kleinen Buche seine eigne Stelle im wissenschaftlichen Felde angewiesen, und damit rings die Bahn geöffnet, auf der es seine Wirkungen beginnen konnte.

Wir dürfen nun hier wohl voraussetzen, daß dasselbe im

deutschen Publikum nicht mehr unbekannt sein wird; dazu verbieten die Gränzen dieser Arbeit uns genauer auf Einzelnheiten einzulassen. Wir begnügen uns daher mit einer kurzen Bezeichnung seines Inhalts; die ganze Würdigung, die es verdient, muß der Zeit warten, wo auch bei uns die Unpersönlichkeit und Persönlichkeit des Eigenthums in ihrem Gegensatz zum wirklichen Zweifel in der Wissenschaft des Rechts geworden sind.

Es ist fast unmöglich, auf irgend eine Erscheinung in der heutigen Bewegung Frankreichs zu stoßen, ohne in ihr jene volksthümliche Basis des geistigen Lebens, die Idee der Gleichheit, wiederzufinden. Daß die Frage nach der Berechtigung des Eigenthums im Allgemeinen geschichtlich nur eine Folgerung derselben ist, war das Ergebniß früherer Darstellungen. Proudhon ist viel zu selbstbewußt, um sich verhehlen zu können, daß auch er nur von jenem Princip ausgeht. Er sagt: „Was ist die Gleichheit vor dem Gesetze? Weder die Constitution von 1791 noch die von 1793, noch die octroirte Charte, noch auch die angenommene haben es verstanden, sie zu bestimmen. Alle setzen eine Ungleichheit des Vermögens und des Ranges, neben der es unmöglich ist, auch nur den Schatten einer Gleichheit der Rechte zu finden. — Wahrlich, man mußte etwas so Vortreffliches bewundern, und man bewunderte eine Thorheit. — Das Volk heiligte das Eigenthum.... Gott vergebe ihm, denn es wußte nicht was es that.“ Und von diesem Satze tritt er nun hinüber zu der eigentlichen Frage. „Ist das Eigenthum gerecht? Jedermann sagt ohne Zögern: ja. — Dennoch ist eine begründete Antwort nicht so leicht; nur die Zeit und die Erfahrung konnten eine Lösung herbeiführen. Gegenwärtig ist sie gegeben; — ich versuche sie darzulegen.“ Diese Lösung hat ihm zwei Haupttheile. In dem ersten sucht er zu beweisen, „daß alle Gründe, die man ersonnen hat, um das Eigenthumsrecht zu vertheidigen, welcher Art sie seien, immer und nothwendig die Gleichheit ergeben, das heißt die Negation des Eigenthums. Dieser erste Theil enthält zwei Capitel; das eine in Beziehung auf die Occupation, den Grund unseres Rechts, das zweite in Beziehung auf Arbeit und Talent, die als die Ursachen des Eigenthums und der gesellschaftlichen Ungleichheit angesehen werden. Das Ergebniß dieser beiden Capitel wird auf der einen Seite sein, daß das Recht der Occupation das Eigenthum verhindert; auf der andern, daß das Recht der Arbeit es zerstört.“

„Da nun", fährt er fort, „das Eigenthum nothwendig von dem categorischen Gesichtspunkt der Gleichheit aufgefaßt wird, so haben wir zu untersuchen, warum diese Gleichheit ungeachtet jener logischen Nothwendigkeit nicht existirt. Diese neue Untersuchung enthält gleichfalls zwei Capitel; in dem ersten — werden wir untersuchen, ob die Thatsache desselben reell ist, ob sie existirt, ob sie möglich ist; denn es enthielte einen Widerspruch, wenn zwei entgegengesetzte Formen der Gesellschaft, die Gleichheit und die Ungleichheit, auf gleiche Weise möglich wären. — Endlich werden wir das Princip des Gerechten auseinander setzen, den Ursprung des Eigenthums, — und endlich werden wir definitiv seine Identität mit dem Diebstahl aufstellen", ein Ausdruck, dessen Rohheit schon Blanqui dem Verfasser mit Recht vorwirft, und der dem Buch mehr geschadet und es zugleich weiter verbreitet hat, als alle Consequenzen und Capitel, die es sonst noch enthält.

Wenn uns in Deutschland ein solches Programm einer philosophischen Schrift gegeben würde, so erwarten wir zuerst ein Eingehen auf das Wesen der Occupation, so wie auf das der Arbeit, um eben durch die innere Natur derselben uns überzeugt zu sehen, daß beide, ihrem eignen Begriff nach nicht im Stande sind, das, gleichfalls seinem Wesen nach entwickelte Eigenthum zu setzen. Es würde sich eine dichtgeschlossene Reihe von Schlußfolgerungen entwickeln, deren keine ohne nothwendige Verbindung mit ihrem Vordersatz stände, keine einen Schritt weiter ginge, als sie selber vermag. Ein solches Ganze darf man bei Proudhon nicht erwarten. Seine Kritik ist eine individuelle, bloß negative. Er geht auf das zu, was seiner Frage am nächsten liegt, auf die Ansichten und Behauptungen, die bisher von Philosophen und Rechtsgelehrten für die Unantastbarkeit und die höchste Berechtigung des Eigenthums aufgestellt sind; und hier ist das Feld, wo er sich mit siegender Selbstgewißheit zu bewegen weiß. Einzeln nimmt er die Einzelnen vor; Toullier, Destutt de Tracy, Say, Smith, Cousin, Ancillon, ja selbst Grotius und Pothier, das Corpus Juris und der Code civil entgehen ihm nicht; er erfaßt sie mitten in ihren eignen Worten, und zeigt die Leere oder den directen Widerspruch, in dem sich alle diese Aussprüche und Gesetze bewegen; er zwingt den Gedanken anzuerkennen, daß durch sie das Eigenthumsrecht nicht bewiesen ist. Der Sieg macht ihn unmuthig über seine Gegner, die so leichtes Spiel zu haben glaubten, weil sie keinen Widerspruch fanden; übermüthig fällt er

Gegenwart anerkannt wiſſen, und wie ſehr ſie darin für Frankreich Recht hat, zeigt die Entwicklung der Ideen, die wir im erſten Theile verfolgten. — Aber mit dieſem Reſultat ſteht Pierre Leroux eben nur in der Gegenwart, in dieſer täglich ſich ändernden, fortſchreitenden, umwälzenden Geſtalt der Verhältniſſe; es iſt ein gewonnenes aber kein dauerndes Reſultat. Die Philoſophie will mehr; ſie will in ihren Ergebniſſen über der Veränderung ſtehen. Das fühlte er, ſo wie jenes Werk beendet war, und dieſer Satz erzeugt die Idee ſeines Buches De l'Humanité *).

Wir müſſen es auch hier der Geſchichte der neueſten Philoſophie und des Gottesbewußtſeins in Frankreich überlaſſen, den beſtimmteren Inhalt dieſes Werkes darzulegen. Aber Pierre Leroux iſt in ſeiner Philoſophie ein neuer Beweis für die ſchon ausgeſprochene Behauptung, daß die ganze ſociale Bewegung auf das innigſte mit der Religion zuſammenhängt, nach ihr ſucht und ſich ſelber nur als Conſequenz der Idee der Gottheit erkannt wiſſen möchte. Nur hat dieſe Richtung derſelben in ihm eine eigenthümliche Geſtalt angenommen. Dieſelben beiden Forderungen, die den Saint-Simonismus geſtalteten, haben dieſer Arbeit Form und Ziel gegeben; die Idee einer verwirklichten Gleichheit in der Geſellſchaft und das Bedürfniß einer nicht blos geglaubten, ſondern anerkannten Religion. Beides ſoll die Baſis der Zukunft der Menſchheit ſein. „In der Schrift De l'Égalité habe ich" (ſagt er De l'Humanité Preface) „von der Vergangenheit und der Gegenwart geſprochen; ich habe nicht von der Zukunft geredet. Vor ihr habe ich plötzlich angehalten; — ich habe nicht gewagt weiter zu gehen. — Warum wagte ich es nicht?" Und jetzt tritt ihm der eigentliche Punkt entgegen. „Eine Kraft, ein Hebel, ein feſter Punkt: bedarf es nicht alles deſſen in der gewöhnlichen Mechanik?" fügt er hinzu. „Uns aber fehlen weder die Kraft, noch der Hebel; die Kraft iſt das Bedürfniß zu leben, der Hebel iſt die Induſtrie, die Kunſt, die Wiſſenſchaft; — was uns fehlt, iſt das „axiome ontologique", wovon ich rede. Es iſt ein Axiom über das Leben, über das Sein, das uns fehlt; es iſt ein religiöſes Axiom." Was iſt ihm aber dieſes „religiöſe Axiom, dieſer feſte Punkt"? Hat ihn nicht ſchon der

*) De l'Humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie definition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchainement du Mosaisme et du Christianisme. Par Pierre Leroux. Paris 1840. 3 B.

Saint-Simonismus ausgesprochen in seinem Princip der *Liebe*? Hat ihn nicht der Verfasser selbst schon gesetzt in seinem Princip der Égalité, das er ja doch als das absolute auch in diesem Werke anerkennt? Was will er denn noch mehr von sich selber? Liegt nicht jene Zukunft, deren Gesetz er sucht, eben in diesen beiden Principien schon gegeben?

Hätten dialektische Studien es Pierre Leroux möglich gemacht, auf jeden Schritt, den seine Anschauung thut, einen gründlich abwägenden Blick zu werfen, und sich nicht mit Bildern zu helfen, wo Gedanken gefordert werden, so würde er erkannt haben, daß die *Liebe* des Saint-Simonismus ihm nicht genügte, weil sie ein blos *gefühltes* Verhältniß der Menschen bezeichnet; die Egalität nicht, weil sie ein rein *negatives* enthält. Jener „feste Punkt" ist ihm, obgleich er es selber nicht weiß, nichts anders, als der über Gefühl und bloße Negation erhobene *Begriff*. Um die Zukunft der Menschheit zu erkennen, muß er dasjenige von ihr wissen, was in ihr über alle äußeren Gestaltungen derselben erhaben ist; und das ist nur der Begriff der Menschheit. Dieses absolute Bedürfen eines Begriffs zwingt ihn daher unwillkührlich und unbewußt in das logische Gestalten desselben hinein — er setzt das Ich (s. oben) — das Nicht-ich, und die Einheit beider; oder den Begriff des Einzelnen, des gleichen Anderen oder der Vielheit, und ihre Einheit. „Der Mensch trägt in sich die Menschheit; wer *Mensch* sagt, sagt *Menschheit*" (a. a. O. p. 269). Aber eben weil er nun nicht weiß, was er vollzogen hat, überwältigt ihn die Kraft seines letzten Resultats, die Idee der Einheit der Vielen, der Humanité. Sie ergreift ihn mit ihrem Glanz, und läßt ihn ihre eigne nothwendige Bedingung, die Idee des Einzelnen wie die der Vielheit, vergessen, und rechtlos jener Einheit unterwerfen. Diese letztere ist es allein, mit der er an das Durchdenken der von ihm gesetzten Grundverhältnisse des Menschen geht. Die *Unité* ist der einzige Gedanke, den er festzuhalten vermag; die Stufen, auf denen er zu ihr gelangt ist, verschwinden unmittelbar hinter seinen Schritten, und so kommt er zu dem Princip für die Zukunft der menschlichen Entwicklung, daß die höchste Bestimmung der Menschheit die sein müsse, alles individuelle Leben in Staat, Familie und Eigenthum vollkommen in jene Einheit des Begriffs praktisch aufgehen zu lassen. Die Idee der Menschheit kennt keinen *besonderen* Staat, keine *einzelne* Familie, kein *persönliches* Eigenthum. Das,

was Staat, Familie und Eigenthum ihrem tiefſten Weſen nach beſtimmen und geſtalten muß, ihr eigentliches Recht und ihre endliche Wahrheit, iſt die vollkommene Unperſönlichkeit in allen dieſen Grundlagen der Geſellſchaft, die factiſche Verwirklichung Eines Staats, Einer Familie, Eines Eigenthums. Dieſer Gedanke aber muß ſeine höchſte Beſtätigung in der Idee der höchſten Einheit finden, der Idee Gottes; und die in beſtimmte Form erfaßte Idee dieſer Gottheit iſt die Religion. Der Moſaismus, ſo wie das Chriſtenthum haben dieſe abſolute Einheit nicht ganz erfaßt; durch ſie hindurch geht daher die Bewegung der Geſchichte einer neuen, der Idee der Menſchheit wahrhaft genügenden Religion entgegen. —

Und jetzt wird man, ſich dem eigentlichen ſocialen Theile dieſer Anſchauung zuwendend, mit der Frage auftreten, ob dieſe Unperſönlichkeit in Staat, Familie und Eigenthum denn ein wahrhaft denkbarer Gedanke ſei, und wie eine Verwirklichung deſſelben zu vollziehen, ja auch nur zu beginnen ſein müſſe? Aber hier iſt die Gränze für die Philoſophie Pierre Lerour's. Hier ſteht er, und überläßt das Reſultat ſich ſelber; denn in gränzloſe Idee von Religion, Offenbarung, Gottheit und Zukunft ſich hineinſtürzend, verſchwindet eine Beſtimmung nach der andern unſerem Blick. Bilder häufen ſich, mit ſcharfen Kritiken vermiſcht; Hoffnungen, Wünſche, Gott, Menſchheit, Glaube, Unſterblichkeit, ziehen vorüber; es iſt umſonſt, zu fragen was er will, umſonſt, nach dem beſtimmten Inhalt ſeiner Religion zu ſuchen. Das ganze Werk enthält nur dieſe Bewegung des Forſchens ſelbſt, die immer wieder hinter ſich den zurückgelegten Weg verliert, und daher nie weiß, wo ſie ſteht. Es iſt nicht mehr die Negation des Princips der Egalität, aber auch nicht die ſelbſtgewiſſe Bejahung des bewußten Begriffs; es iſt ein Beweis, daß der Gedanke arbeitet, und daß ihn die Ahnung nicht ruhen läßt, es liege hinter dem Individualismus der Gleichheit eine Welt, die nur ihres Entdeckers wartet; aber ſie ſelber iſt nicht gefunden, denn aus jener formloſen Unité kann er ſich vor der eignen Unmöglichkeit ſeiner Anſchauungen nur in das, die Beſtimmungsloſigkeit am erſten und am letzten ertragende Gottesbewußtſein hinüber retten. — Wir würden in Deutſchland ein ſolches Werk als eine wenig bedeutende und gewöhnliche Erſcheinung zur Seite legen; man wird es aber verſtehen, wie es dennoch in Frankreich wichtig für die Geſchichte und einflußreich auf ſeine Gegenwart iſt. —

Das ist der Standpunkt Pierre Leroux's. Trotz seiner Mängel ist er es, der aus der socialen Bewegung heraus den ersten Schritt dem Begriffe entgegen gethan hat; ein Schritt, der ihm einen bedeutenden Platz in dieser Arbeit seiner Zeit sichert, und ihn als eigenthümlich neben die Genossen hinstellt. Noch ist er in der Kraft seiner Jahre, mitten in seinen Zweifeln; wo er landen wird, vermag niemand zu sagen.

IV.

P. J. Proudhon.

Läßt man in lebendiger Anschauung den allgemeinen Inhalt der Gegenwart Frankreichs an sich vorübergehen, so wird es niemand zweifelhaft sein, daß wir bisher nicht blos Lamennais und Pierre Leroux, sondern die alte Religion und die neue Philosophie selber in ihrer inneren Arbeit verfolgt haben, durch die sie mit dem Egalitätsprincip sich zu versöhnen, und in der Bewegung ihrer Zeit die Stellung einzunehmen trachten, die ihrem Wesen nach ihnen gebührt. Sie sind nicht einzelne Schriftsteller mehr, sondern Vertreter tiefgreifender Richtungen, eben deshalb an der Spitze derselben stehend, weil sie in ihnen am gewaltigsten gewirkt haben.

Dennoch haben auch sie nicht einmal sich selber, weniger noch ihrer Zeit genügen können. Nicht blos das, was sie wollen, ist ihnen vollkommen unklar, sondern der Zweifel selbst, der sie aus der gewöhnlichen Bahn herausgerissen, hat keine rechte Gestalt zu gewinnen vermocht; deshalb können sie ihn selber nicht lösen, und nicht denjenigen genügen, die, wenn sie auch nicht weit genug gehen, ein organisches Princip zu fordern, doch der eigentlichen Negation grade gegenüber gestellt sein wollen, in dem erwachenden Bewußtsein, daß nur so ein Ende der friedlosen Bewegungen zu finden sei. Was ist es, was ihnen diese Grundfrage verschließt, und sie damit, wenn auch nicht von gewaltiger, so doch von dauernder Einwirkung auf ihre Gegenwart entfernt hält?

Der französische Geist ist praktisch; wenn man will praktisch geworden. Er findet fast unwillkührlich den materiellen Ausgangspunkt für alle Untersuchungen aus der dialektischen Bewegung oder der rhetorischen Form heraus. Ein Blick auf den Inhalt des ersten Theils dieser Schrift erinnert uns, daß der Gang

der Geschichte des Egalitätsprincips seinen eigentlichen Gegner in der wirklichen Welt dem persönlichen Eigenthum entgegengestellt hat; jenes Princip aber ist es auch jetzt noch, das, bewußt oder unbewußt, alle Zweifel erregt hat, mit denen sowohl Lamennais als Pierre Lerour kämpfen. Beide aber negiren jenes Element der heutigen Gesellschaft, ohne es aufheben zu können; sie vollziehen im Wesentlichen dasselbe, was Robespierre und Babeuf gethan. Die Liebe läßt den ersten, die Idee der Menschheit den zweiten gradezu die Frage vergessen, ob denn dieses persönliche Eigenthumsrecht, das doch jetzt seit so manchem Jahrtausend als unerschütterliche Basis des gemeinsamen Daseins aufrecht gehalten ward von Besitzern und Nichtbesitzern, nicht ein wahres Moment in sich selber trage, das ihm seine Lebenskraft gegeben und erhalten hat. Es ist umsonst, auch für die glühendste Ueberzeugung von der Gleichheit der Menschen, diesen Zweifel zur Seite zu schieben; so lange er selber nicht erfaßt und erwogen ist, ist an dem eigentlichen Kern des gegenwärtigen Zustandes noch nicht gerüttelt, und eine gründliche Aenderung nicht geistig möglich geworden. Das fühlt das Bewußtsein der Zeit heraus aus der Bewegung, die sie ergriffen; und darum läßt es sie allmählig fallen, da sie den praktischen Punkt nicht zu erreichen im Stande sind.

Doch wie sich stets, wo eine ernste Frage wirklich zur Aufgabe einer Zeit geworden, auch Männer finden, die sie unbestochen vom Glanz neuer Theorien und der Ehrwürdigkeit traditioneller Glaubensartikel in ihrer reinen Gestalt aus dem Chaos herauszuheben vermögen, so ist auch hier ein Denker aufgetreten, der mit unerschütterlicher Logik grade auf jenen Punkt herangeschritten ist, und das bedenkliche Wort nicht mehr behaupten, sondern beweisen will, daß das Eigenthum selbst sowohl vor dem Richterstuhl des Rechts als dem der Bestimmung der Menschheit ein Unding sei. Dieser kühne und dennoch innerlich wahrhaft aufrichtige Mann ist P. J. Proudhon. Einer anderen Laufbahn von Jugend auf bestimmt, war er bis zu seinem zwei und zwanzigsten Lebensjahre Schriftsetzer einer Buchdruckerei in Besançon. Diese Stellung genügte ihm nicht; täglich dem schaffenden Geiste auf dem Punkte in unmittelbare Nähe gerückt, wo er in das öffentliche Leben hinübertritt, um in der äußeren Welt seiner Wahrheit wie seiner Individualität Geltung zu verschaffen, trieb es ihn unwiderstehlich, sich dem mächtigen Hebel alles geistigen Gesche-

hens ganz hinzugeben. Er riß sich los, und warf sich mit aller Kraft auf das Studium der Wissenschaften überhaupt, noch ohne bestimmtes Ziel, um alle zu kennen, ehe er sich einer für immer ergäbe. Doch machte seine äußere Lage es nothwendig, sich um ein Stipendium seiner Vaterstadt zu bewerben; er erhielt es, zugleich aber damit die statutenmäßige Verpflichtung, in einem jährlichen Aufsatze kurz den Gang darzulegen, den er in seinen Studien befolgt hatte.

Gleich beim ernsteren Beginne seiner Arbeiten hatte er der Academie von Besançon, die über das Stipendium entschied, erklärt, daß er „nach den Mitteln suchen werde, die physische, moralische und intellectuelle Lage der ärmsten und zahlreichsten Classe zu verbessern". Die Untersuchung war wohl an der Zeit, und die Academie nahm seine Erklärung lobend auf. Während er über diese Aufgabe, die Aufgabe seiner ganzen Zeit nachsann, stellte nun 1839 die Academie unter andern die Preisfrage: „Ueber die wirthschaftlichen und moralischen Folgen, die bisher in Frankreich das Gesetz über die gleiche Theilung der Güter unter die Kinder hervorgebracht hat, und die sie in Zukunft hervorbringen wird?"

Proudhon war es sich und seiner Lage schuldig, durch die Beantwortung dieser Preisfrage zu beweisen, daß er nicht umsonst seine Werkstatt verlassen hatte. Aber indem er sie beleuchtete und erwog, dehnte sich ihm das Gebiet derselben weiter und weiter aus; von einem Punkte zum andern getrieben, ward es ihm klar, daß tief auf dem Grunde jener einzelnen Frage wesentlich eine Reihe anderer schlummerten, die dieselbe auf das Innigste mit seinem allgemeinen Studium überhaupt verknüpften; nach ernstem Nachsinnen kommt er bei den Sätzen an: „Welches ist das Princip des Erbrechts? Welches sind die Gründe der Ungleichheit? Was ist das Eigenthum?"

Und damit hat er nun eine Basis berührt, auf der tausend Ansprüche und Genüsse, tausend Hoffnungen und Pläne ruhen. Das läßt ihn denn sich in seiner eigensten Kraft und die ganze Schärfe seines Geistes, die ganze Macht seiner Belesenheit zusammenfassen, um vor eine ernste Sache nicht mit leichtsinnigem Wort hinzutreten. Indem er sich dieser Arbeit ganz hingiebt, wird es ihm selber klar, was er seiner Eigenthümlichkeit nach ist; er ist nur Kritiker, nur negirend; zwar will er Wahrheit, eine letzte, höchste Wahrheit, aber er findet sie nicht, vor seiner strengen Logik lösen sich die angeerbten Formeln auf, und während er

ſie in ihrer Nichtigkeit zerfließen ſieht, erfaßt es ihn in bittrem Unmuth, daß eine ſo wichtige und große Sache mit ſo geringem Aufwande von wahrer wiſſenſchaftlicher Haltung behandelt, und mit eben ſo wenig Geiſt als Tiefe der Welt als unantaſtbare Wahrheit hingeſtellt wird. Das giebt ſeiner Kritik eine Schärfe, hinter deren beißenden Worten oft ſogar das Schlagende des Gedankens verſchwindet, und die es noch unmöglicher macht, als der Inhalt der Arbeit ſelbſt, ihn allein zum Führer zu nehmen. Aber dennoch tritt er mit jener Selbſtgewißheit auf, die das Bewußtſein der gewonnenen Ueberzeugung in einer Lebensfrage ſeiner Zeit giebt; denn er wendet ſich mit aller Kraft dem Recht des perſönlichen Eigenthums zu, dieſem letzten Kern der heutigen Geſellſchaft, dem bisher nie mit Ernſt bekämpften Gegner der Gleichheit, an die er mit ſeinem ganzen Vaterlande unbedingt zu glauben gewöhnt ward.

Die Arbeit, in der er das erſte Ergebniß ſeiner Studien über jenen eigentlichen Mittelpunkt der ganzen ſocialen Bewegung der Academie von Beſançon vorlegte, und die er gleich nachher drucken ließ, führt den Titel: „Qu'est-ce que la Proprieté? ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement", par P. J. Proudhon. Paris 1840. Die kleine Schrift machte ſogleich bedeutendes Aufſehen; ſie hatte rückſichtslos die Wunde ihrer Gegenwart berührt, und durch den Umfang der wirklichen Studien, die ſie auf jedem Schritt verrieth, der wiſſenſchaftlichen Welt in hartem Ernſt die Stirn bietend, rückt ſie durch faſt cyniſche Behandlung der erſten Namen unter den Juriſten und Nationalökonomen den Inhalt ihrer rein verneinenden gelehrten Kritik auch den nicht gebildeten Claſſen nahe. Schon jetzt iſt die zweite Auflage faſt vergriffen; und in der That iſt in der neueren Zeit kein bedeutenderes rechtsphiloſophiſches Werk in Frankreich erſchienen. Proudhon hatte erreicht, was er wollte, einen Platz unter den radicalſten Socialiſten der Gegenwart, aber als dazu berechtigt nicht blos in den Augen des großen Publikums, ſondern ſelbſt von denkenden Männern anerkannt. Zwar erklärte die Academie von Beſançon ſchon am 24. Auguſt 1840 auf das ihr am 9. Juni deſſelben Jahres übergebene Memoire, „daß die Academie auf die formellſte Weiſe das Werk verdamme, daß der Verfaſſer die Widmung an die Academie in einer zweiten Auflage weglaſſen, und daß dieſes Urtheil öffentlich gedruckt in dem Jahresbericht erſcheinen ſolle". Das hieß ihn verurtheilen, aber nicht widerlegen;

und wenn die Form des Buchs auch das erstere verdiente, so forderte sein Inhalt doch das zweite. Denn mit reißender Schnelle verbreitete es sich von Paris aus über die Provinzen; ja man ging so weit, es nicht blos als eine neue, sondern selbst als eine wichtige Erscheinung anzusehen; was in Frankreich selten selbst den Arbeiten zugestanden wird, die es verdienen. Die Regierung ward aufmerksam; schon begann der Kampf gegen die Presse überhaupt, und wenn die Schreibart aufregend war, so waren die Beweise und ihre Folgerungen vernichtend. Es war natürlich, daß man auf eine Anklage des Verfassers sann, und was die Jury's, die einen Diebstahl mehr hassen wie einen Todschlag, einem Werke zudenken mochten, das das Eigenthum überhaupt verneinte, ist nicht schwer zu bestimmen. Da stellte sich ein Mann diesem Plane entgegen, dessen Namen nicht blos in Frankreich, sondern in Europa mit Hochachtung genannt wird. Blanqui, der dem Institut de France Bericht über das Buch erstattete, erklärte hier, was er später an Proudhon selber schrieb (2. Aufl. p. XIII. sqq.): „Welch ewiger Schmerz für mich", sagt er (p. XV), „wenn der Nachrichter in der intellectuellen Welt (l'executeur des hautes oeuvres en matière intellectuelle) unmittelbar hinter meinen Schritten erschienen wäre, um Ihr Buch anzugreifen und Ihre Person zu beunruhigen! Zwei furchtbare Nächte habe ich darüber zugebracht, ich versichere es Ihnen heilig, und es ist mir nur gelungen den weltlichen Arm aufzuhalten, indem ich geltend machte, daß Ihr Buch eine akademische Abhandlung, nicht das Manifest eines Aufwieglers sei!" — Zwar fügt er, und mit Recht, hinzu: „ich gestehe Ihnen, daß von allen Mißbräuchen der des Eigenthums mir der verhaßteste ist; aber ich schließe nicht vom Mißbrauch auf die Vernichtung, ein gewaltsames Mittel, das dem Tode zu ähnlich ist, der von aller Krankheit heilt. Noch einmal, es giebt Mittel gegen dieses Uebel, ohne jene zu verletzen, besonders ohne sie zu zerstören. — Deßhalb glaube ich, daß Sie mit dem Eigenthum zu dem gekommen sind, wozu Rousseau vor achtzig Jahren mit den Wissenschaften kam, zu einer prachtvollen Verschwendung von Geist und Kenntnissen." — Doch war, selbst mit dieser Erklärung, dem kleinen Buche seine eigne Stelle im wissenschaftlichen Felde angewiesen, und damit rings die Bahn geöffnet, auf der es seine Wirkungen beginnen konnte.

Wir dürfen nun hier wohl voraussetzen, daß dasselbe im

deutschen Publikum nicht mehr unbekannt sein wird; dazu verbieten die Gränzen dieser Arbeit uns genauer auf Einzelnheiten einzulassen. Wir begnügen uns daher mit einer kurzen Bezeichnung seines Inhalts; die ganze Würdigung, die es verdient, muß der Zeit warten, wo auch bei uns die Unpersönlichkeit und Persönlichkeit des Eigenthums in ihrem Gegensatz zum wirklichen Zweifel in der Wissenschaft des Rechts geworden sind.

Es ist fast unmöglich, auf irgend eine Erscheinung in der heutigen Bewegung Frankreichs zu stoßen, ohne in ihr jene volksthümliche Basis des geistigen Lebens, die Idee der Gleichheit, wiederzufinden. Daß die Frage nach der Berechtigung des Eigenthums im Allgemeinen geschichtlich nur eine Folgerung derselben ist, war das Ergebniß früherer Darstellungen. Proudhon ist viel zu selbstbewußt, um sich verhehlen zu können, daß auch er nur von jenem Princip ausgeht. Er sagt: „Was ist die Gleichheit vor dem Gesetze? Weder die Constitution von 1791 noch die von 1793, noch die octroirte Charte, noch auch die angenommene haben es verstanden, sie zu bestimmen. Alle setzen eine Ungleichheit des Vermögens und des Ranges, neben der es unmöglich ist, auch nur den Schatten einer Gleichheit der Rechte zu finden. — Wahrlich, man mußte etwas so Vortreffliches bewundern, und man bewunderte eine Thorheit. — Das Volk heiligte das Eigenthum.... Gott vergebe ihm, denn es wußte nicht was es that.“ Und von diesem Satze tritt er nun hinüber zu der eigentlichen Frage. „Ist das Eigenthum gerecht? Jedermann sagt ohne Zögern: ja. — Dennoch ist eine begründete Antwort nicht so leicht; nur die Zeit und die Erfahrung konnten eine Lösung herbeiführen. Gegenwärtig ist sie gegeben; — ich versuche sie darzulegen.“ Diese Lösung hat ihm zwei Haupttheile. In dem ersten sucht er zu beweisen, „daß alle Gründe, die man ersonnen hat, um das Eigenthumsrecht zu vertheidigen, welcher Art sie seien, immer und nothwendig die Gleichheit ergeben, das heißt die Negation des Eigenthums. Dieser erste Theil enthält zwei Capitel; das eine in Beziehung auf die Occupation, den Grund unseres Rechts, das zweite in Beziehung auf Arbeit und Talent, die als die Ursachen des Eigenthums und der gesellschaftlichen Ungleichheit angesehen werden. Das Ergebniß dieser beiden Capitel wird auf der einen Seite sein, daß das Recht der Occupation das Eigenthum verhindert; auf der andern, daß das Recht der Arbeit es zerstört.“

„Da nun", fährt er fort, „das Eigenthum nothwendig von dem categoriſchen Geſichtspunkt der Gleichheit aufgefaßt wird, ſo haben wir zu unterſuchen, warum dieſe Gleichheit ungeachtet jener logiſchen Nothwendigkeit nicht exiſtirt. Dieſe neue Unterſuchung enthält gleichfalls zwei Capitel; in dem erſten — werden wir unterſuchen, ob die Thatſache deſſelben reell iſt, ob ſie exiſtirt, ob ſie möglich iſt; denn es enthielte einen Widerſpruch, wenn zwei entgegengeſetzte Formen der Geſellſchaft, die Gleichheit und die Ungleichheit, auf gleiche Weiſe möglich wären. — Endlich werden wir das Princip des Gerechten auseinander ſetzen, den Urſprung des Eigenthums, — und endlich werden wir definitiv ſeine Identität mit dem Diebſtahl aufſtellen", ein Ausdruck, deſſen Rohheit ſchon Blanqui dem Verfaſſer mit Recht vorwirft, und der dem Buch mehr geſchadet und es zugleich weiter verbreitet hat, als alle Conſequenzen und Capitel, die es ſonſt noch enthält.

Wenn uns in Deutſchland ein ſolches Programm einer philoſophiſchen Schrift gegeben würde, ſo erwarten wir zuerſt ein Eingehen auf das Weſen der Occupation, ſo wie auf das der Arbeit, um eben durch die innere Natur derſelben uns überzeugt zu ſehen, daß beide, ihrem eignen Begriff nach nicht im Stande ſind, das, gleichfalls ſeinem Weſen nach entwickelte Eigenthum zu ſetzen. Es würde ſich eine dichtgeſchloſſene Reihe von Schlußfolgerungen entwickeln, deren keine ohne nothwendige Verbindung mit ihrem Vorderſatz ſtände, keine einen Schritt weiter ginge, als ſie ſelber vermag. Ein ſolches Ganze darf man bei Proudhon nicht erwarten. Seine Kritik iſt eine individuelle, bloß negative. Er geht auf das zu, was ſeiner Frage am nächſten liegt, auf die Anſichten und Behauptungen, die bisher von Philoſophen und Rechtsgelehrten für die Unantaſtbarkeit und die höchſte Berechtigung des Eigenthums aufgeſtellt ſind; und hier iſt das Feld, wo er ſich mit ſiegender Selbſtgewißheit zu bewegen weiß. Einzeln nimmt er die Einzelnen vor; Toullien, Deſtutt de Tracy, Say, Smith, Couſin, Ancillon, ja ſelbſt Grotius und Pothier, das Corpus Juris und der Code civil entgehen ihm nicht; er erfaßt ſie mitten in ihren eignen Worten, und zeigt die Leere oder den directen Widerſpruch, in dem ſich alle dieſe Ausſprüche und Geſetze bewegen; er zwingt den Gedanken anzuerkennen, daß durch ſie das Eigenthumsrecht nicht bewieſen iſt. Der Sieg macht ihn unmuthig über ſeine Gegner, die ſo leichtes Spiel zu haben glaubten, weil ſie keinen Widerſpruch fanden; übermüthig fällt er

über sie her, und schilt sie, nachdem er sie überwunden. Es ist wahr, das ist nicht die rechte Weise; aber es ist zugleich wahr, daß diese Kritik selbst auf dem Gebiete, das er nun einmal betreten, eine unerläßliche war. Grade Frankreich denkt wenig, und deßhalb hängt es mit desto größerer Entschiedenheit an den Aussprüchen der Wortführer seiner Doctrinen; sie waren es, die aus ihrem dogmatischen Schlummer geweckt werden mußten, und dazu hat sie die innere Bedeutung Proudhons und die Anerkennung Blanqui's gezwungen. Das ist seine eigentliche Aufgabe, und das fühlt er selber; so gewaltig ist die Ueberzeugung von der Wahrheit dessen was er lehrt, daß er ihr selbst, so schwer es ihm geworden sein mag, jene rohe Ausdrucksweise zu opfern beginnt, um die Richtigkeit seiner Sätze desto schlagender hervortreten zu lassen. Der Dienst, den er der Wissenschaft geleistet hat, ist mit seinem Buch selber nicht vollendet; es ist nur Kritik, aber eine Kritik, die das Rechtsbewußtsein zwingen wird, sich ein vollkommeneres System zu schaffen, als das, bei dem es sich bisher beruhigt. Alle jene bloßen Behauptungen für das Recht des Eigenthums, wie sie sich in den bisherigen Werken finden, sind von jetzt an unmöglich geworden; will man der Wissenschaft gegenüber noch die Forderung eines persönlichen Eigenthums aufrecht halten, so muß es nun mit tieferem Ernste und festeren Gründen geschehen; und diese sind es, die Frankreich dem Werke Proudhon's verdanken wird.

Zwar müssen wir den Leser durchaus auf die Schrift selbst verweisen, eben weil sie nur eine Reihe von einzelnen Widerlegungen enthält, die einzeln betrachtet sein wollen; dennoch aber läßt sich der innere Gang wohl erfassen, und grade hier zeigt sich wieder die Eigenthümlichkeit der französischen Anschauungsweise aller Fragen, die die Philosophie des Rechts betreffen. Die ganze Kritik hat zwei Theile, über deren eigentlichen Inhalt der Verf. sich nicht vollkommen klare Rechenschaft abgelegt hat. Der erste greift die begriffliche Rechtlichkeit des Eigenthums an; — ist damit nicht eigentlich die Sache selbst beendet? Für Deutschland wäre dem so; für Frankreich ist es anders. Hier muß noch ein Schritt gethan, die volkswirthschaftliche Unmöglichkeit, die praktischen Folgen desselben als zweiter Hauptgrund gegen die Persönlichkeit entwickelt werden. Dies hat sich das vierte Kapitel zur Aufgabe gestellt, und hier beginnt der Kampf des Verfassers mit den Nationalökonomen und selbst den Socialisten, und die

Seite, mit der er der Bewegung seiner thatsächlich arbeitenden Gegenwart zugewendet ist, tritt in helles Licht. So erklären sich die zehn von ihm aufgestellten propositions gegen das Eigenthum, die ganz außerhalb des Gebiets des Rechts liegen, wie die folgenden: „Das Eigenthum ist unmöglich, weil es die Menschen mordet (homicide). Das Eigenthum ist unmöglich, weil es die Mutter der Tyranney ist. Das Eigenthum ist unmöglich, weil bei einem gegebenen Capital die Production im Verhältniß zur Arbeit steht, nicht im Verhältniß zum Eigenthum" u. a. Auch hier darf man keine logische Consequenz erwarten; er kämpft fast immer mit Beispielen, und nur gegen Behauptungen; aber auch hier mit solchem Scharfsinn, daß der Nationalökonom ihn so wenig in der Folge wird übersehen können wie der eigentliche Rechtsgelehrte.

Geht man, den Zustand der Volksmeinungen sich lebendig vergegenwärtigend, das Buch durch, so ist es klar, daß mit dieser Kritik seine eigentliche Aufgabe in der heutigen Bewegung abgeschlossen ist. Was diese von ihm forderte, ist in allem Wesentlichen geleistet. Aber eben dieses Geleistete selber ist doch nur Negation, so weit man blickt, ein wildes und zugleich starkes Verneinen. Kann und darf das einem denkenden Mann genügen? Mag sein, daß es dem Communisten genug ist, ja es mag sein, daß selbst der Socialist sich dabei beruhigte; aber Beide haben doch noch außer jener Kritik ein bestimmtes Wollen, zu dem diese, die sie selber nicht zu geben vermochten, mit willkommener Heftigkeit ihnen den Weg bahnte. Aber wohin soll den, der weder Socialist noch Communist ist, dieser ziellose Weg führen? Es muß doch auch ihm, schon damit jene Verneinung geistig möglich werde, ein positiver Grundgedanke sich ergeben. Das erkennt Proudhon selber an, und hier zeigt sich in diesem Ringen nach einer festen Gestalt, wie wenig er im Stande ist, etwas anderes zu sein als Kritiker. Das fünfte Capitel der Schrift, von ihm als ein Theil der zweiten Abtheilung angesehen, ist eine ganz selbstständige Untersuchung; er frägt nach „der Bestimmung des Princips der Regierung und des Rechts". Aber diese verbirgt sich ihm; auf dem Punkte, wo er nun selbstständig erzeugen soll, verschwindet der Gedanke unter seinen Händen, und er fällt in Phrasen und unbegränzte Bilder. Dennoch ist die geistige Kraft seines Selbstbewußtseins zu bewundern, mit der er den eignen Gedanken bis zum letzten Schritt, den er zu machen nicht versteht, verfolgt. Es wird ihm klar, was wir

nicht eigends anführen zu müssen glaubten, daß der tiefste Grund seines ganzen Zweifels nicht in der Ungenauigkeit oder dem Widerspruche seiner Gegner liegt, sondern in einem höheren Gedanken. Es ist das Wesen des Eigenthums selbst, das seine zwei Seiten ihm zum Bewußtsein bringt, seine Unpersönlichkeit, und seine Persönlichkeit; er erkennt, daß es eigentlich die letztere ist, die er bekämpft hat, oder doch zu bekämpfen hatte, nicht die Namen, deren Schriften er citirt, nicht bloß die factischen Verhältnisse, die diese oder jene Folgen haben mögen. Da zwingt es ihn denn, aus der Kritik herauszugehen und das Wesen des Eigenthums als solches zu begreifen. Das Eigenthum aber setzt die Menge der Eigenthümer; diese im gegenseitigen gemeinsamen Verhalten zu einander die Gesellschaft, die ihm jedoch nur als das Gesetz derselben, la sociabilité, zum Bewußtsein kommt. Welches Recht aber setzt dieses Gesetz nun für das Eigenthum als solches? Das ist die Frage, seine Frage nach dem Princip des Rechts. Die Persönlichkeit ist ihm aufgehoben; soll an ihre Stelle die vollkommene Unpersönlichkeit treten? Soll es gar kein bestimmtes Eigenthum geben? Er müßte es annehmen, denn er hat es selber einen Diebstahl genannt. Aber er kann nicht; denn hier treibt es ihn einen Schritt weiter, zur Untersuchung der Gestalt, in der die Unpersönlichkeit des Eigenthums zur Erscheinung kommt, der communauté, oder dem Communismus. Derselbe kritische Geist, der ihn aus jenem Felde hinausgetrieben, läßt ihn auch hier nicht ruhen; er erkennt alsbald, daß die sociabilité drei Stufen hat. Die erste, das Eigenthum in seiner Kindheit, der unentwickeltsten Gestalt, ist eben nur dieser Communismus; auch sie „enthält die Ungleichheit, aber im umgekehrten Sinne des Eigenthums; das Eigenthum ist", fügt er höchst treffend hinzu, „die Ausbeutung des Schwachen durch den Starken; die Gütergemeinschaft die Ausbeutung des Starken durch den Schwachen" p. 283 — (exploitation — vergl. Saint-Simons Schule. —) So geht der Communismus zur zweiten Form der sociabilité über; es entsteht das persönliche Eigenthum. Doch auch das reine Eigenthum ist unwahr, denn es hebt nicht minder die Gleichheit, dies Urgesetz der Sociabilität, auf; daß es unmöglich sei, hat die ganze Schrift bewiesen. Und was soll jetzt denn das Recht des Besitzens sein? Höchst merkwürdig ist der Ausgangspunkt, bei dem er anlangt, und der zugleich die Bekanntschaft und den Mangel an vollkommenem Verständniß der

deutschen Philosophie und der französischen geistigen Welt bezeichnet. „Um alles dieses mit einer hegelschen Form wiederzugeben," sagt er p. 280: „werde ich sagen:

„Die Gütergemeinschaft, die erste Weise, die erste Bestimmung der Sociabilität, ist die erste Gränze der gesellschaftlichen Entwicklung, die Thesis;" — es ist klar, daß ihm im Grunde die Unpersönlichkeit des Eigenthums vorschwebt; — „das Eigenthum, die der Gütergemeinschaft entgegengesetzte Erscheinung (expression), bildet die zweite Gränze, die Antithesis" — (das Eigenthum in seiner Persönlichkeit —). „Mithin bleibt es noch übrig, die dritte Bestimmung, die Synthese zu entdecken, und wir werden die geforderte Lösung haben. Nun ergiebt sich diese Synthese nothwendig aus der Correction (correction) der Thesis durch die Antithesis; man muß mithin, durch eine letzte Untersuchung ihres Wesens, das aus ihnen herausscheiden, was sie als der Sociabilität Entgegengesetztes enthalten; die beiden Reste werden, sich vereinend, die wahre Gestalt der menschlichen Gesellschaftung bilden."

Man halte sich nicht bei den Ausdrücken Thesis, Antithesis und Synthesis auf, die nur ein Reflex der in Frankreich noch geltenden formalen Logik in der Auffassung der hegelschen sind; aber es ist hier der Punkt, wo ein tieferes Verständniß desjenigen, wovon er redet, dem so geistreichen Verfasser die einzig mögliche Basis seiner ganzen Anschauung des Eigenthums und seines höchsten, auch von der rücksichtslosesten Kritik unerreichbaren Rechts hätte geben müssen. Können Persönlichkeit und Unpersönlichkeit, oder Eigenthumsrecht und Gütergemeinschaft sich „corrigiren"? Kann das Eine dem Andern einen Theil nehmen, und einen Theil bestehen lassen? Nein; Friede ist so nicht möglich; bedarf es einer Hinweisung auf Pierre Leroux, den eben die Unpersönlichkeit bis zur vollkommensten Vernichtung alles bestimmten Eigenthums getrieben? So muß man denn, um nicht am Ende statt einer „corrigirten" Idee das reine inhaltslose Nichts übrig zu behalten, eben das Eine oder das Andre anerkennen, Communist werden, oder Vertheidiger des Eigenthumsrechts. Aber das Erste ist unmöglich; der Verfasser erkennt es selber an, und er hat Recht. Das Zweite aber, gäbe es etwas Unmöglicheres als das Unmögliche selbst, würde eben selber noch unmöglicher sein. Was bleibt denn hier übrig, als daß man mit einer ge-

schickten Wendung gleichsam sich fortmacht aus diesem unversöhnlichen Widerspruch?

Hier aber, statt auf diesem Punkte anzufangen, schließt der Verfasser. Er versteht nicht ganz, was er gefordert hat. Denn das Dasein dieser Synthesis, um das Wort beizubehalten, bedingt ja nothwendig das Dasein der Persönlichkeit und Unpersönlichkeit des Eigenthums zugleich; jene Synthesis ist ihm Einheit, aber eben indem sie ihre Einheit ist, muß sie das erhalten, was sie vereint. Der wahrhaft logische Schluß setzt daher selbstbedingt das Eigenthum, das Nichteigenthum, und die Einheit beider den Staat, den Organismus der Gesellschaft, dessen Wesen und Leben es ist, das persönliche Eigenthum zugleich zu setzen — das heißt, das Recht der Unverletzlichkeit auszusprechen, — und es aufzuheben, das heißt, es dem Einzelnen abzufordern. Der Unterschied dieser staatlichen Negation von der communistischen oder individuellen liegt aber, in unmittelbarer Nähe, darin, daß der Staat, als der höhere Begriff für die Persönlichkeit, dieselbe nicht unangetastet stehen lassen kann, eben weil er sie ja zugleich negirt; die individuelle Negation aber steht nur neben, nicht über dem Individuellen, und kann daher, ohne mit ihrem eignen Wesen in Widerspruch zu gerathen, das Individuelle sich nicht unterwerfen, es nicht angreifen, kurz das Eigenthum nicht verletzen. — Und will man nun nach der Wirklichkeit dieses abstracten Verhaltens der gegebenen Begriffe fragen, so nehme man die thatsächliche Gestalt des Staats und seines Verhältnisses zum Eigenthumsrecht. Was thut der Staat? Erklärt er nicht das persönliche Eigenthum für unantastbar? Ohne Zweifel. Und nimmt er nicht in demselben Augenblicke dem persönlichen Eigenthümer sein Eigenthum, indem er die Abgabe einfordert, so einfordert, daß er ihm sein Letztes verpfändet, wenn er nicht zahlt? Gewiß. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinen? Etwa dadurch, daß man sagt: „ich habe mit ihm den Vertrag eingegangen, daß er dasselbe Eigenthum schützen soll, was ich ihm eben hingeben muß, damit ich Schutz habe"? Sollte das wirklich ein innerlich möglicher Schluß sein, wo man dem Armen seine ganze Habe nehmen sieht, ohne daß man an dem Recht, dem absoluten Recht des Staats zweifeln wird, ja zweifeln kann? Es ist umsonst; der Vertrag kann nicht ausreichen, und die Idee des persönlichen Eigenthums eben so wenig, als der Communismus. Es ist das begriffliche, absolute Wesen des Staats,

das hier allein bestimmend ist. Und könnte die nichtige Consequenz, zu der der Irrthum führt, die Wahrheit des richtigen Satzes beweisen, so hätten wir in Proudhon einen nicht unbedeutenden Zeugen. Es ist klar, daß auch ihm jene Synthesis das „Gouvernement“ bezeichnen soll. Und was ist nun ihm, der nicht zu der Idee des Staats gelangt, sondern die Begriffe, die ihn bilden sollen, eben nur von ihrer rein negativen Seite auffaßt, das Resultat dieses Schlusses, der Inhalt, der nach der „Correction“ seiner Thesis und Antithesis, in der Synthesis, in dieser letzten Form übrig bleibt? „Anarchie, Abwesenheit eines Herrschers, eines Souverains, das ist die Form der Regierung, der wir uns täglich nähern, und die eine verjährte Gewohnheit uns als die Spitze der Ordnungslosigkeit und den Ausdruck des Chaos ansehen läßt“ (p. 301). Kann es ein innerlich verkehrteres Resultat, einen hoffnungsloseren Gedanken geben? Ist nicht in ihm wirklich jenes Nichts ausgesprochen, das allein die Folge der einseitigen Logik ist? Aber man erinnere sich an einen früheren Satz; die nothwendige, unabweisbare Consequenz jenes Princips der individuellen Freiheit, die aus dem Begriff der abstracten Gleichheit ersteht, ist eben keine andre, als die Aufhebung des Staats durch sich selber, und das völlig einheitslose Nebeneinanderstehen aller Persönlichkeiten. Proudhon ist der einzige, der diese Consequenz begriffen hat; er erklärt sie frei heraus, und dennoch fühlt er, daß diese Logik zu nichts führt, als zu Paradoxen. „Ich bitte den Leser“, sagt er (p. 303), „zu bedenken, daß ich, ausgehend von einem Paradoxon, auf jedem Schritte nur Paradoxen begegnen konnte, wenn ich richtig fortschloß.“ Das kann uns mit seiner Aufrichtigkeit, aber weder das Publikum noch ihn selber mit seinem Resultat versöhnen. So steht auch er noch mitten auf dem Wege, nach dessen Ziel er sucht. Man sagt, daß er gegenwärtig an einer Idee der Verfassung der Gesellschaft arbeite; kann er ein organisches Princip finden, so wird es hier sich zeigen müssen, wie weit er fortgeschritten ist. Daß er nicht stehen bleiben kann, begreift er selber.

Als Fortsetzung seiner individuellen Kritik hat er seit dem Erscheinen seines ersten Werks noch zwei Broschüren geschrieben: die „Lettre à M. Blanqui sur la Propriété. 1841“ und „Avertissement aux Propriétaires ou Lettre à M. Considérant sur une Defense de la Propriété. 1841“. Sie sind beide als Untersuchungen über die volkswirthschaftlichen Folgen des persön-

lichen Eigenthums höchſt wichtig, und zeichnen ſich durch ernſtere Haltung und umfaſſende Studien aus. Doch ſind ſie nur Fortſetzungen ſeiner erſten Schrift, und gehören als ſolche im Weſentlichen demſelben Urtheil an, das dieſe ſich verdient. Sie arbeiten auf demſelben Boden; das neue Gebiet, vor dem er ſteht, ſoll ihm noch erſt gewonnen werden.

V.

Louis Blanc.

Haben wir bisher die allgemeine Bewegung durch Religion, Philoſophie und Kritik hindurch verfolgt, ſo bleibt uns nun noch ein Schritt übrig, um das letzte Feld zu bezeichnen, auf dem ſie ſich geltend macht, der Journalismus. Es iſt hier nicht der Ort, die eigenthümliche Bedeutung deſſelben in Frankreich näher zu entwickeln; daß er aber hier nicht blos eine Zeitungsverfertigung, noch auch eine reine Nachrichtencompilation iſt, wird niemandem unbekannt ſein. Die ganze Maſſe derer, die zu einem tieferen Eingehen auf die Fragen ihrer Gegenwart, ſei es innerlich oder äußerlich, nicht befähigt ſind und dennoch eines abgemachten Urtheils bedürfen, ſucht nothwendig nach einem Organ, das für ſie denkt, für ſie redet, für ſie über ernſtere Schwierigkeiten weggeht und für ſie ſtets mit der eigentlichen Hauptſache fertig iſt. Das Bedürfniß ſchafft ſeine Befriedigung, und der eigentliche Journalismus entſteht. Er muß in allen ſeinen Schattirungen wiſſen wenn auch nicht was er will, ſo doch was er nicht will. Die Beſtimmtheit, mit der er auftritt, macht aber allmählig aus dem bloßen Organ einen Führer, aus dem Führer einen Herrſcher. So lange er innerhalb der Gränzen ſeines beſtimmten Princips bleibt, vermag er daher nicht nur den weiten Kreis ſeiner Leſer klar zu machen über ſeine eignen Anſichten, ſondern ihre Meinungen wirklich zu leiten. Beides bedingt ſich gegenſeitig; die Tendenz eines vielgeleſenen Journals iſt deshalb nicht blos das Reſultat ſeiner Redaction, ſondern der Beweis des Zuſtandes der öffentlichen Meinung ſelber. Das eigentliche Volksbewußtſein kann in Frankreich daher einzig aus dem Journalismus erkannt, durch den Journalismus gelenkt werden.

Die Geſchichte deſſelben — nicht die der Reihenfolge der Journale, ſondern der innere Gang ihrer Entwicklung — iſt darum von der entſchiedenſten Wichtigkeit für das Verſtändniß der Zuſtände

und Bewegungen, die sich hier in raschem Wechsel drängen und vernichten. Den an ernste Gründlichkeit gewohnten Deutschen ist seine Gestalt im ersten Augenblick eine innerlich fremde, und seine Bedeutung eine Erscheinung, die ihm nicht klar werden will. Daß man täglich eine Masse von Artikeln schreiben kann und schreibt, das begreift sich am Ende; aber wie diese losen leichten Worte, die wie ein Wind über die Oberfläche dahinfahren, kaum den Saum der Frage kräuselnd, nie ihre geschichtliche Gestaltung entwickelnd, — wie diese immer wechselnden Behauptungen und Formen wirklich einen Einfluß haben können auf das tiefere Leben eines Volkes, das ist etwas, was das Bücher- und Bände-Bedürfniß wenigstens nicht im ersten Augenblick anzuerkennen vermag. Und dennoch ist dem so. Allmählig gelangt der aufmerksamere Sinn zu dem Uebergangspunkte, der die Journalistik mit dem Kerne der Gegenwart verbindet; die Journale beginnen ihm ganze Massen zu bilden und eine Einheit zu repräsentiren, und von da an ist der Punkt gewonnen, wo sie neues und ernsteres Interesse für die Dauer zu erwecken im Stande sind. Man giebt es auf, das einzelne Blatt beurtheilen und bedenken zu wollen; so wie man das versteht, erhält es erst seine wirkliche Bedeutung, und man lernt, die Spuren der tieferen Bewegung in dem leichtesten Erzittern des flüchtigsten Artikels wiederzufinden.

Warum aber, wenn der Journalismus solche Wichtigkeit besitzt, haben wir ihn bisher so gänzlich zur Seite liegen lassen? Wir behaupten, vor einer der gewaltigsten Fragen der Zeit zu stehen, und wollen zugleich anerkannt wissen, daß eben im Journalismus der Reflex derselben am bestimmtesten uns entgegentritt. Wie durften wir denn diesen Zeugen, der nicht blos ein Wegweiser, sondern nicht weniger eine selbstständige Macht ist, so lange und so entschieden vernachlässigen?

Die ganze Bewegung, die wir als die sociale bezeichnet haben, geht tief bis in das Herz der Gesellschaft hinein. Nicht blos Staat und Kirche, das öffentliche Recht und Leben umfaßt sie, sondern den letzten Haltpunkt des Einzelnen, das Eigenthum selber. Niemand wird es Wunder nehmen, daß es nur wenige, sehr wenige giebt, die über jene Widersprüche, die an uns vorübergingen, schon zu einem entschiedenen Bewußtsein gekommen sind. Hier ist alles noch so sehr im Werden, daß bestimmte Ueberzeugungen wunderbarer sein würden, als das rathloseste Hin- und Herschwanken.

Nun aber bedarf der Journalismus vor allem Eins im allgemeinen Kreise seiner Leser. Er kann, täglich erscheinend und täglich sich neu erzeugend, nur tägliche Artikel liefern. Diese müssen kurz, schlagend, geistreich sein. Das aber setzt nothwendig voraus, daß die Basis, auf der sie stehen, eine fertige ist. Sie müssen wissen, daß sie sich auf eine schon ausgemachte Ansicht im Publikum stützen; ohne eine solche werden sie dogmatisch, dadurch wiederum verlieren sie ihre Täglichkeit und zwängen den Journalismus selbst aus seinem eigenthümlichsten Charakter heraus. Das ist der einfache Grund, weshalb der Journalismus nicht constitutiv werden, keine Schule und keine Grundsätze bilden, sondern sich nur an schon gebildete anschließen oder schon keimende vollziehen kann. Die ganze Geschichte desselben bestätigt diesen Satz; ein Satz, der die mächtigsten Gründe gegen die Censur enthält, die in der praktischen Welt dagegen gefunden werden können.

Wenn nun aber die sociale Bewegung bis jetzt noch wesentlich resultatlos ist, ja im allgemeinen Publikum noch gar keine rechte Gestalt gefunden hat, wie soll man denn von diesem Journalismus Frankreichs erwarten, daß er ihr seine Spalten anders öffne, als zu einer bloßen Bejahung oder Verneinung des Bewegens selber? Und in der That, dieses ist das Verhältniß, in dem beide gegenwärtig stehen. Die Journale der Rechten, an ihrer Spitze das Journal des Debats, verspotten den Socialismus, läugnen die Bedeutung und das Streben der Nebenschriftsteller, und den Communismus verdammend, benutzen sie das, was sie von ihm zu wissen für gut finden, mehr für ihre Zwecke als zur wahren Belehrung. Die Journale der beiden Mitten übergehen alles fast schweigend, in dem Bewußtsein, daß es hier wenigstens gegenwärtig noch kein Juste-milieu giebt. Die Journale der Linken lassen den unpolitischen Socialismus fallen, sehen über die philosophischen Nebengestalten hinweg und halten oder verurtheilen je nach Umständen die communistischen Bewegungen. Es dürfte wohl schwer sein, sich für den ganzen Kreis der Journalistik bestimmter zu fassen.

Indessen macht sich allmählig ein Moment geltend, das eben die Journale der letzteren Classe nöthigt, doch nach und nach eine eigne Stellung jenen Erscheinungen gegenüber einzunehmen. Wir haben schon früher einmal darauf hingewiesen, daß die Opposition, durch den Gang der Dinge getrieben, sich der niederen Classe des Volkes, dem eigentlichen Proletariat, hat zuwenden müssen.

Aber unbestimmt und widersprechend, wie die ganze Stellung des letzteren, ist nun auch die Richtung der oppositionellen Journalistik; und hier ist es im hohen Grade belehrend für das ganze innere Leben der neuesten Zeit, dieses gegenseitige Verhältniß zu verstehen.

Bis zum Jahre 1835 waren alle Kämpfe und alle Bewegungen Frankreichs wesentlich staatlicher Natur. Die Idee einer Republik war seit der Julirevolution zum Bewußtsein gekommen; sie war es, für die mächtige Stimmen sich erhoben und in der alle Parteien sich vereinten, wie sie vor jenem Ereigniß in dem Haß der Bourbons zusammengetreten waren. Nachdem aber diese durchweg revolutionäre Gestaltung in den Straßen der Hauptstadt durch die gewaffnete Gewalt, in den Kammern durch die Gesetze vom 10. April 1834 besiegt war, begann in der Opposition selber ein Gegensatz sich auszubilden, dessen Dasein und Inhalt in der Gesellschaft wir schon oben darstellten, der Gegensatz von Bourgeoisie und Peuple. Die Bourgeoisie zählte noch eine mächtige republikanische Partei in ihren Reihen, aber diese Partei verlor Lust und Muth, die gewaffnete Empörung der bestehenden Ordnung entgegenzusetzen, denn es begann ihr klar zu werden, daß sie das, was sie überhaupt zu verlieren hatte, eben an jene gewaltsamen Versuche hoffnungslos wagen müsse. Der Peuple dagegen, wesentlich demokratisch, und geneigt sich mit der Macht der Regierung immer aufs neue zu messen, weil er doch nur gewinnen konnte, erhielt allmählig den Platz der activen Partei der Opposition, und ward anerkannt, gepriesen und in Schutz genommen von denen, die in ihm eine furchtbare Waffe sowohl gegen die materielle Gewalt als gegen die stets wiederholte Behauptung fanden, daß der Zustand der Dinge im Grunde wenig zu wünschen, nichts zu erkämpfen übrig lasse.

Dies war die Basis des Verhältnisses zwischen dem oppositionellen Theil des Bürgerstandes überhaupt, und dem Peuple nach dem Jahre 1835. — Von der Julirevolution bis zu diesem Jahre sind die Meinungen und damit ihre Organe, die Tagesblätter, nur in zwei Hauptfelder geschieden, die conservative und die republikanische Partei, zwischen denen das Juste-milieu kaum die Mitte, viel weniger die Gränze halten kann. Die letztere erzeugte damals eine Reihe von ächt demokratischen Journalen, die Tribune, den Européen, den Populaire, die alle mit Einer Stimme das rein politische Element vertreten. Nach dem letzten großen Aufstande aber schied sich die blos liberale Bourgeoisie von den absoluten Demokraten, und diese Trennung, die unten

genauer charakterisirt werden soll, bestimmte die Richtung in der neuen Gestalt der Gesellschaftselemente und damit die der Journale. Jene republikanischen Tagesblätter verschwinden, und an ihre Stelle treten die blos liberalen, unter denen der National und der Siècle bekannt sind. Aber auch sie bleiben oppositionell, und können und wollen sich daher nicht von den Bewegungen lossagen, die eine Opposition anzeigen oder möglich machen. Beide Journale nahmen daher die große Classe der Arbeiter in ihren erklärten Schutz; sie lobten sie, sie vertheidigten sie, sie gingen so weit, die einzelnen kleinen Aufstände derselben, wenn nicht gradezu zu vertheidigen, so doch so weit möglich in das beste Licht zu stellen; ja sie versuchten es, die königsmörderischen Attentate mit dem Mantel der Liebe zudecken zu wollen. Es läßt sich diese Stellung leicht aus dem Obigen erklären; aber das Unwahre in derselben zauderte nicht, sich an ihnen zu rächen. Im Jahre 1839 brach die Empörung von Barbès und Blanqui aus; die Untersuchungen ergaben endlich mit Bestimmtheit, was man schon lange geahnt hatte, daß der revolutionäre Peuple nicht etwa eine bloße Republik wolle, in der nun der Bürgerstand herrschen könne nach seinem Gesetz, sondern daß er auf nichts Geringeres sinne, als durch den Umsturz der bestehenden Verfassung hindurch eine neue Gestalt des Eigenthums einzuführen. Da ward die oppositionelle Bourgeoisie stutzig; was die größten republikanisirenden Verkehrtheiten, ja was die blutigen Attentate nicht vermocht hatten, das bewirkte diese neuerstehende Erkenntniß, daß man an seinem Busen einen Feind sich erzogen, der gefährlicher werden könne, als der ärgste Despotismus einer Regierung der eigentlichen Bourgeoisie je erscheinen kann. Die öffentliche Meinung trat entsetzt vor dieser Wahrheit zurück; es erhob sich zum ersten Mal entschieden die unübersteigliche Scheidewand zwischen der Classe der radicalen Besitzer und der des Peuple, die noch gegenwärtig den Charakter ihres Verhältnisses bildet. Damit war denn zugleich dem oppositionellen Journalismus der Bourgeoisie seine Stellung angewiesen; von jetzt an erklärt sich derselbe eben so laut gegen alles, was geheime Verbindungen heißt, als er sie früher entschieden zu beschützen suchte, indem man erkannte, daß in ihnen nur der Communismus wuchere; von jetzt an war eine Empörung das Verdammungswertheste, was es geben konnte, weil man den Peuple sich gegen das Eigenthum empören sah; von jetzt an erhob man sich wie mit Einem

Wort gegen das verbrecherische Attentat, denn schon dämmert die Wahrheit den Besitzenden auf, daß die Krone zugleich der höchste Vertreter des unverletzlichen Eigenthums ist. Seit 1839 ist dieses das Losungswort jener Journale über alle Bewegungen, in denen sich der Peuple regt; die Kluft zwischen beiden wird täglich größer, und die Annäherung der conservativen Partei des Bürgerstandes an die oppositionelle — die man freilich nicht in der bloßen Frage nach einem Ministerwechsel oder nach dem Grundsatz der äußeren Politik suchen darf — ist ein sicherer Beweis, daß beide ihr gemeinsames Princip so wie ihren gemeinsamen Feind erkennen.

Auf diesem Wege hat sich das gegenwärtige Verhältniß dieser Kräfte und die sie andeutende Richtung der Oppositions-Journale der höheren Classe gebildet. Wir heben nur die entschiedensten unter den letzteren heraus; den Nesler ihrer Ansichten wird man ohne Schwierigkeit in den übrigen Schattirungen der Journale des sogenannten linken Centrums wiederfinden.

— Man ist, wenn man von diesem geschichtlichen Gesichtspunkt den Journalismus betrachtet, oft sehr geneigt, ihm selber aus demjenigen einen Vorwurf zu machen, was er doch selber weder verschuldet noch zu ändern vermag. Er muß seinem Wesen nach eben nur Organ sein; wenn die Entwicklung des tieferen Grundes der Verhältnisse aber die Meinungen und Ansichten ändert, wie soll denn das Organ nicht mit ihnen denselben Weg verfolgen? —

Indem nun aber die republikanische Partei der Bürgerschaft sich von dem Peuple lossagte, und diesen allein, ja als seinen Gegner hinstellte, drängte es den letzteren, nun auch im eigentlichen Journalismus seinen selbstständigen Vertreter zu haben. Es konnte nicht fehlen, daß ihm dieser werden mußte; und die Gestaltung desselben ist nicht weniger merkwürdig und wichtig, wie die des Journalismus der Bourgeoisie.

Es ist hierbei aber von vorne herein eine Verwechslung zu vermeiden. Wir reden hier nicht von der Journalistik der socialistischen Schulen, wie der des Saint-Simonismus oder des Fourierismus; eben so wenig von der der eigentlichen communistischen Tendenz, die wesentlich von dem Journalismus überhaupt sich scheiden. Der letztere hat als Basis seiner Wirksamkeit eben nur die öffentliche Meinung im Allgemeinen, dieses vielgestaltige, unbestimmte Dasein des Volksbewußtseins, das noch keinen festen Haltpunkt an einem bestimmten Princip hat, wie

jene, sondern in jedem Individuum sein individuelles Leben entwickelt, und sich höchstens in allgemeine Richtungen trennt, deren Inhalt und Gegensätze nur dunkel dem Publikum vorschweben. Die publicistischen Journale, wie man sie wohl nennen kann, werden daher von allen gelesen, wenn auch nicht alle Leser ihnen beistimmen; derselbe Franzose liest das Journal des Debats, die Gazette de France, den National und die Revue du Progrès; die Journale einer principiell bestimmten Richtung dagegen haben auch nur ihren, ihnen gehörigen Leserkreis. Von jenem publicistischen Journalismus aber haben wir hier zu reden, und zwar von der Seite desselben, die sich seit 1835 dem Peuple und seinen Ansprüchen insbesondre zuwandte.

Neben die Journale der oppositionellen Bourgeoisie stellten sich in dieser zweiten Periode der Geschichte ihres Verhältnisses zum Peuple, von 1835 bis 1839, hauptsächlich zwei Tagesblätter, die sich die Vertretung des letzteren zur Aufgabe machten. Diese beiden Journale sind das „Journal du Peuple“ und das, jetzt durch die Revue du Progrès ersetzte Journal „Le Bon Sens“. Beide sind in der Richtung ihrer Meinungen höchst charakteristisch für den inneren Zustand des öffentlichen Lebens.

Es ist eine oft wiederholte, doch darum nicht minder durch jede neue Erscheinung aufs neue bestätigte Wahrheit, daß sich in allem Wesentlichen die erste Revolution in der Gegenwart Frankreichs wiederholt. Mit allem Früheren hat Frankreich abgeschlossen; die Zeit von 1789 bis jetzt vertritt ihm seine ganze Geschichte. In jener Umwälzung von Staat und Gesellschaft ist nun die Zeit der absoluten Demokratie der Höhepunkt der revolutionären Entwicklung. In der gegenwärtigen Gestalt der Verhältnisse tritt derselbe Gegensatz hervor, der dort aus der Constitution von 1791 das Recht der ihr folgenden Verfassung erzeugte, nur mit bestimmterem Verständniß seiner Pläne und Hoffnungen. Da konnte es sich ihm denn nicht verbergen, daß schon die erste Revolution ein gleiches Resultat erzeugt hatte; es stand das Streben des Peuple nach absoluter Theilnahme an der Regierung nicht mehr allein da, sondern fand in der Geschichte seiner eignen Nation einen ihm gleichen Punkt, einen Punkt, dem kein Schriftsteller den Glanz des kriegerischen Ruhmes, und das Verdienst, Frankreich von der äußeren Vernichtung gerettet zu haben, versagen konnte. Das war genug, die Blicke wieder auf jene Zeit hinzuwenden, und in dem Dageweſensein der Volksherrschaft einen

mächtigen Grund für den Wunsch nach Einführung einer neuen zu finden. Diese Richtung ist es, die das „Journal du Peuple“, zum Theil hervorgegangen aus dem Populaire, als eine besondere vertritt; es wendet sich in allem Wesentlichen den Grundsätzen der Assemblée Nationale zu, und sucht in das gegenwärtige Leben die Ansichten und Bewegungen jener Zeit zurückzuführen. Dadurch aber ist es von vorne herein auf den Peuple angewiesen; es selbst setzt seinen Namen an die Spitze, nicht als ein Organ des französischen Volks, sondern des französischen Proletariats. Es ist nicht communistisch, so wenig wie die Assemblée Nationale es gewesen, aber es ist entschieden demokratisch; das Volk soll allein herrschen, und zwar mit gleichem Recht der Besitzer und Nichtbesitzer. So predigt es die Republik Robespierre's und Danton's, nicht buchstäblich und wörtlich, sondern, was gefährlicher ist, durch die Behauptung der absoluten Berechtigung des Volks, die durch das Princip der Gleichheit gegeben ist; seine Stellung ist entschieden, und ihr mächtiger Einfluß wird uns klar sein.

Das Verhältniß des Journal du Peuple zum National und dem Siècle, oder der beiden Principien und Volksabtheilungen, die sie vertreten, hält nun mit dem Ganzen der Verhältnisse gleichen Schritt. Aber schon dadurch, daß das Journal du Peuple erst nach 1834 erschien, deutet es das Dasein eines, erst in dieser Zeit selbstständig gewordenen Princips an. Indessen war sein Verhältniß während der tieferen Entwicklung des Oppositionslebens noch unentschieden; es ist nicht eins mit jener Partei und ihren Organen, so wenig wie Bourgeoisie und Peuple eins sind, und das dunkle Gefühl, daß sie wesentlich verschiedene Parteien vertreten. Dennoch erkennen sie sich bis 1839 gegenseitig an, und durch diese Anerkennung hindurch schimmert die Hoffnung der ersteren, den Peuple als Mittel zu seinem Zweck zu gebrauchen, und der Glaube des letzteren, daß die liberale Partei auch in den gesellschaftlichen Fragen mit ihnen übereinstimme. Es war nicht schwer, sich hierüber zu täuschen, denn das Journal du Peuple hütete sich wohl, über den reinen Gedanken einer Republik hinauszugehen, und bei der eigentlichen Consequenz des Egalitätsprincips anzulangen; der National aber dachte nicht daran, diese communistische Tendenz in seinem Verbündeten zu suchen oder zu wecken. So standen sie neben einander bis 1839; da ward es klar, wohin der Peuple eigentlich

wollte, und jetzt mußte sich das Journal du Peuple entscheiden. Es blieb seiner Richtung treu; es hielt sich absolut fern von allen communistischen Umtrieben, und der Proceß gegen Dupoty hat grade diese Gewißheit fast zu einer juridischen Ueberzeugung erhoben. Aber es stellte sich von nun an ganz auf die Seite des Volks, dem Grundsatz der Assemblée Nationale treu die Rechtlichkeit der Empörung, wenn auch nicht gradezu aussprechend, so doch im Grunde unter allen Journalen am bestimmtesten vertretend, ja fast unmittelbar zu derselben anreizend, um seine höchste Hoffnung, die Verwirklichung einer wahren Volksherrschaft, durch jedes Mittel zu erreichen. Das ist seine gegenwärtige Stellung unter den übrigen Journalen; daß die Organe der oppositionellen Bourgeoisie es deßhalb fallen lassen, bedarf keiner Erklärung. Aber es selber begeht einen gründlichen Irrthum, der ihm sein Dasein fast schon gekostet hat, und in nächster Zeit kosten wird. Die nothwendige, unabweisliche Consequenz des Egalitätsprincips ist nicht bloß die Gleichheit Aller im Staatsrecht, sondern zugleich der gleiche Besitz. Die Entwicklung des Princips selber hat uns diese Folgerung gezeigt; die Entwicklung der gesellschaftlichen Gegensätze im wirklichen Leben legt sie thatsächlich vor jedermanns Augen, denn das Verbindungswesen ist in seinem nothwendigen Fortgange bei dem Communismus angelangt. Was verhehlt sich das Journal du Peuple diese Wahrheit? Wie kann sie der ganzen Reihe seiner Gleichgesinnten entgehen? Im Jahre 1793 und 1834 war es möglich, nichts als absoluter Republikaner zu sein, denn die Gütergemeinschaft oder die Negation des persönlichen Eigenthums war noch niemandem klar geworden. Wie aber ist es möglich, sich darüber zu täuschen, daß dem nicht mehr so ist, und daß jeder, der absolute Demokratie in Frankreich lehren will, für einen Communisten von der Bourgeoisie, für einen unfertigen, nur halbbewußten Republikaner vom eigentlichen Peuple angesehen werden muß? In der heutigen Gestalt der Verhältnisse ist eine Stellung wie die des Journal du Peuple eine innerlich unmögliche; für oder wider, eine letzte Entscheidung muß man von ihm fordern, und so nahe drängen die kommenden Ereignisse schon auf die Gegenwart ein, daß selbst der radicalste politische Republikanismus eine bloße Halbheit geworden ist. Keine ernstere Lehre hat die Zeit uns gebracht, als diese Erscheinung. —

Mit einer wesentlich verschiedenen Richtung, und dennoch

dem arbeitenden und nichtbesitzenden Theile des Volks zugewendet, tritt nun seit 1836 ein Mann in den Publicismus, der unter andern Verhältnissen von einer vielleicht ungemessenen Wichtigkeit hätte werden können. Louis Blanc ward seit dem 1. Jan. 1836 Redacteur en chef des Bon Sens, eines Journals, das ihm erst seine selbstständige Bedeutung verdankt. Ein Journalist muß in Frankreich eine absolut fertige Meinung haben, und Louis Blanc, obwohl jung, war dennoch schon tief genug in den Inhalt seiner Zeit eingedrungen, um ein eignes Resultat aus dem, was um ihn her vorging, zu schöpfen. Er hat es klar dargelegt und treu vertreten; es ist dadurch nicht blos weit faßbarer wie die unbestimmten Artikel der übrigen Journale, deren eigentlichen Sinn man erst dadurch verstehen lernt, daß man alle einzelne Erscheinung fallen läßt, sondern zugleich für die Richtung des sich entwickelnden Kampfes im höchsten Grade wichtig.

Zwei entscheidende Ergebnisse hatten die Bewegungen von 1830 bis 1835 im Wesentlichen zurückgelassen; zuerst die allmählig entstehende Ueberzeugung im arbeitenden Theile der Nation, daß die Verbesserung ihrer eigenen Lage eine selbstständige Aufgabe sei und nicht durch die rein politischen Bewegungen und Kämpfe der Parteien, die sie nur benutzen wollten, erreicht werde; dann aber in einem großen Theile der oppositionellen Bourgeoisie die aufrichtige Erkenntniß, daß in dem Kampf gegen die bloße Staatsform für das Wohl des Volkes selber nichts gewonnen, sondern vieles von dem Errungenen nur wieder verloren werde; daß jede Staatsform als solche diesen letzten höheren Zweck erreichen könne, und über der leeren Opposition die wichtigere Aufgabe vernachlässigt werde; endlich daß sich die beiden Classen des Volks, die Besitzer und Nichtbesitzer, auf immer trennen müßten, wenn die ersteren sich nicht mit ihrer Intelligenz und ihrer Kraft helfend dem materiellen Zustande der letzteren zuwendeten. Der Widerspruch dieses Zustandes aber kam am bestimmtesten in der Industrie zur Erscheinung, ein thatsächlicher Satz, dessen innere Gründe wir oben dargelegt haben. Von diesen Ergebnissen aus war es für den besonneneren Theil beider Classen nur ein Schritt zu dem Satz, daß man vor Allem darauf zu denken habe, durch den Staat selber dem Nichtbesitzer oder bestimmter dem Arbeiter in der industriellen Welt eine materiell glücklichere und unabhängige Lage zu sichern, ein Gedanke, der sich in dieser all-

gemeinen Form von dem eigentlichen Socialismus dadurch unterſcheidet, daß er Staat und Geſellſchaft beſtehen läßt wie ſie ſind, und nur Eins von ihnen fordert, die Organiſation der Arbeit. Das iſt das Wort, das Louis Blanc in dieſem ihm eigenthümlichen Sinne zuerſt ausgeſprochen hat, und mit dem er ſeine Stelle in der ſocialen Bewegung ſich erwarb. Vielleicht iſt kein gewichtigerer Ausdruck für dieſe ganze Seite des franzöſiſchen Lebens in der neueſten Zeit gefunden worden; es liegt in demſelben zugleich die Möglichkeit, das Beſtehende zu erhalten, und der Weg, den großen Widerſpruch beider Claſſen zu verſöhnen; es iſt die Brücke, die die materielle Richtung des Egalitätsprincips im Peuple mit dem Grundſatz des perſönlichen Eigenthums verbindet. Als Louis Blanc mit dieſem Gedanken zuerſt auftrat, war es grade die Zeit, in der ſich die oppoſitionelle Seite der Bourgeoisie von dem niederen Volke allmählig abzulöſen begann; beide Theile fühlten dunkel, ohne es auszuſprechen, wie viel ſie dadurch an Kraft verloren. Hätte er es vermocht, jenes Wort in ein Syſtem aufzulöſen, ſo wäre es vielleicht das Band geworden, das beide aufs engſte wieder vereint hätte, und der Communismus, damals ſchwach und unbedeutend, wäre nicht zu ſeiner bedenklichen Entwicklung gediehen. Schon war es eine kurze Zeit lang das Loſungswort für eine ſich bildende Partei; aber man mußte doch vor Allem fragen, wie denn nun die Organiſation vor ſich gehen, welches Princip ſie annehmen, welche Form ſie ſetzen würde. Darauf gab der Bon Sens keine Antwort; deſto unmuthiger legte man ihn zur Seite, und im Jahre 1838 (10. Aug.) hörte er auf zu erſcheinen.

Indeſſen war eine zu bedeutende Wahrheit angeregt, um nun ganz reſultatlos zu verſchwinden. Schon im Beginn des folgenden Jahres konnte Louis Blanc wieder die Revue du Progrès gründen (15. Jan.). In ihr iſt weſentlich dieſelbe Richtung, die die Baſis ſeiner ganzen politiſch-ſocialen Ueberzeugung bildete, vertreten. Aber auch jetzt noch mangelten zwei nothwendige Erforderniſſe, um dieſer übrigens geiſtreich geſchriebenen und von bedeutenden Männern wie Arago u. A. unterſtützten Revue ihre eigentliche Aufgabe näher zu beſtimmen. Zuerſt war jener vage Gedanke einer Organiſation der Arbeit noch zu keinem kritiſch befeſtigten und innerlich ausgebildeten Syſtem geworden, wodurch es unmöglich ward, den Angriffen der Socialiſten und dem Zweifel der Arbeiter ſelbſt die Stirn zu bieten. Dann aber ſchwankte

die eigentlich politische Meinung Louis Blanc's noch unbestimmt zwischen der Frage, ob die staatliche Reform, die er als der Opposition gehörig vertrat, obwohl er eben so wenig sagt was er will als die übrigen Journale, das erste und nothwendigste sei, oder der Versuch, die Lage der Arbeiter zu verbessern. Dadurch verlor er die Bedeutung, durch die er hätte wirken können; und erst das Auftreten des Communismus brachte die endliche Entscheidung. Denn jetzt, hingestellt zwischen Bürgerschaft und Arbeiter, mußte er sich erklären, ob er die politische oder sociale Richtung seinem Vorschlage aufprägen wolle; es mußte sich zeigen, ob die Organisation der Arbeit im Stande sei, sich als das zu erkennen, wofür man sie bisher gehalten.

Louis Blanc erkannte dies, er faßte seinen alten Gedanken aufs neue auf, und entwickelte ihn zum erstenmal in einem Artikel des Septemberheftes der Revue du Progrès von 1840 zu einem eignen System, das er später in seiner kleinen Schrift „Organisation du travail" (erste Aufl. 1841, zweite 1842) eigends wiederholte. Gang und Inhalt der Arbeit sind einfach, aber dennoch reich genug, um zu zeigen, daß der Verfasser das Uebel seiner Zeit bis auf den Grund erkannt hat, und zugleich Geschicklichkeit genug besitzt, seinen Plan mit dem Mittelpunkt der gegenwärtigen Bewegung in engste Verbindung zu setzen. In der Einleitung erklärt er das tiefe und täglich wachsende Elend der niedern Classen für das größte Unglück der heutigen Zustände; der zweite Abschnitt spricht den wichtigen Satz mit Bestimmtheit aus, „daß die Concurrenz für das Volk — le peuple — ein System der Vernichtung sei"; der dritte zeigt, wie „die Concurrenz für den Stand der Besitzer — la bourgeoisie — eine Ursache ihres Ruins werde"; im vierten beweist er, „daß die Concurrenz durch das Beispiel Englands verurtheilt sei", und im fünften endlich, „daß die Concurrenz auf einen Todeskampf zwischen Frankreich und England hinauslaufen müsse". Darum schließt er denn im sechsten auf „die Nothwendigkeit einer doppelten Reform", die nun im Schluß entwickelt wird. Jene Kritik der Concurrenz ist mit viel Belesenheit und noch mehr Lebendigkeit geschrieben; die Sache ist an sich so wahr und zugleich so zeitgemäß, daß es fast unmöglich war, von dem einmal gewonnenen Standpunkt nicht ein ergreifendes und einflußreiches Werk zu schaffen. Durch seine

Kritik der bisherigen Principien der Industrie hat er nun den Boden geebnet, auf dem er sein Gebäude aufführt. Dieses entsteht ihm folgendermaaßen: „Die Regierung", beginnt er, „würde anzusehen sein als die höchste Ordnerin der Production, und um ihre Aufgabe zu vollziehen, mit einer großen Gewalt bekleidet werden. Diese Aufgabe bestände darin, durch die Concurrenz selbst die Concurrenz verschwinden zu lassen." Dies ist der bedeutendste Satz, der über das Verhältniß der Industrie zur Regierung in neuerer Zeit ausgesprochen ist, zugleich abstract wahr, wirthschaftlich haltbar und praktisch vielleicht der einzige Weg, der noch als ein friedlicher übrig bleibt; doch wir dürfen uns nicht bei dem aufhalten, was Louis Blanc zur Begründung desselben hätte sagen können oder sollen. Aber leider ist das, was er wirklich sagt, ziemlich unbedeutend, ein Gemisch socialer und ökonomistischer Anklänge, ohne selbstständige Untersuchung, ohne eigentliche Entwicklung, ohne rechten Anfang und Schluß. Es bildet, statt eine Reihe von Beweisen und Berechnungen zu sein, nichts als eine Reihe von Forderungen und Positionen. Zuerst setzt er, und diese Idee ist im Allgemeinen treffend, daß der Staat der größte Capitalist sei, und daß er mithin, so wie er sich der Industrie zuwende, sich zum Herren derselben machen würde, eben nach demselben Grundsatz, nach dem stets das kleinere Capital vom größeren besiegt wird. Dabei vergißt er die Frage, ob der Staat auch wirklich das Capital zu einer Staats-Industrie anwenden könne, und ob der Zustand der Finanzen es erlaube, mit Millionen geliehenen Geldes ungewisse Unternehmungen zu versuchen, gegen die sich alle Millionen der gegenwärtigen Industrie vereinigen würden. — Dann solle der Staat eine Zeitlang die von ihm eingerichteten Fabriken verwalten — ein Grundsatz, dessen Anwendung bisher stets die entschiedensten Verluste des Staats oder die Unterdrückung der einheimischen Industrie zur Folge gehabt hat. — Ferner müsse ein Lohn bezahlt werden, „der auf jeden Fall reichlich für die Existenz des Arbeiters ausreiche"; „eine ganz neue Erziehung müsse die Ideen und die Sitten ändern" u. s. w. Die Werkstätten indessen erhalten eine durchaus demokratische Einrichtung; nur in der ersten Zeit wird „die Hierarchie der Functionen" durch die Regierung bestimmt; dann aber, „da jetzt die Arbeiter Zeit gehabt haben, sich gegenseitig zu würdigen, — würde die Hierarchie aus dem Grundsatz des Wahl-

rechts (le principe electif) hervorgehen". Der Gewinn wird jährlich in drei Theile getheilt; der eine wird „in gleichen Theilen unter den Mitgliedern der Gesellschaftung getheilt", der zweite für die Unterstützung der Leidenden und die Erleichterung der Krisen verwendet, der dritte zur Anschaffung von Werkzeugen benutzt. Der Kampf solcher Werkstätten mit den heutigen kann nicht langdauernd sein, weil die Theilnehmer derselben alle Vortheile haben, die aus einem gesellschaftlichen Leben hervorgehen; er wird ferner nie vernichtend, weil doch nun es der Staat ist, der Herr seiner eignen Industrie bleibt. Die Capitalisten werden zur Gesellschaft mit herbeigezogen gegen Garantirung ihrer Zinsen durch das Budget, „aber auf den eigentlichen Vortheil haben sie nur nach Maaßgabe ihrer Arbeit Anspruch" — beides gleich überflüssig als Vorschläge und als Bestimmung.

Das ist der Inhalt dieser kleinen Schrift, die viel Aufsehen gemacht hat. Man sieht ohne Schwierigkeit in der versuchten Ausführung des Grundsatzes den Einfluß beider socialen Schulen, vorzüglich des Saint-Simonismus; aber weit entschiedener ist der gänzliche Mangel an irgend einer tieferen Begründung, möge man sie nun suchen wo und wie man will, und das vollkommene Uebersehen ganzer Grundlagen der Industrie selber, wie z. B. des auswärtigen Handels, des Verhältnisses zwischen Production und Consumtion, die Unmöglichkeit der Bezahlung eines „reichlichen" Gehaltes im jetzigen industriellen Leben, ohne Millionen jährlich zuzusetzen, und andres, was wir nicht zu berühren brauchen. Es ist sichtlich, wie dem Verfasser die Idee einer friedlichen Lösung vorschwebt, als deren erste Bedingung ihm jetzt das Bedürfniß eines starken Gouvernements ersteht. Aber wer möchte sie gefunden — ja auch in Wahrheit nur angedeutet nennen? Dennoch ist es eben jener Gedanke, — durch das Gouvernement selbst die Concurrenz der Concurrenz entgegenzustellen und dadurch jenes zu kräftigen, den gegenwärtigen Zustand in allen seinen Grundlagen bestehen zu lassen, und den materiellen Keim des Uebels zu vernichten, während dennoch dies Gesetz der industriellen Freiheit, die unbeschränkte Concurrenz erhalten wird, — der zugleich neu und inhaltsreich die Aufmerksamkeit des Publikums der gebildeten und selbst der niederen Classe auf sich ziehen mußte, so weit die letztere nicht schon dem Communismus anheimgefallen ist. Aber jene Aufmerksamkeit bleibt durch den Mangel tieferer Entwicklung auch fast das einzige Re-

ſultat; es iſt nur ein Keim geſäet, der vielleicht emporwachſen, vielleicht aber auch unter den herannahenden Stürmen ſpurlos untergehen wird. Warum jedoch, wird man fragen, verſuchte ſich der Verfaſſer ſelbſt nicht ernſthafter mit ſeinem keineswegs unwichtigen Reſultat? Welch' ein ſchöner Preis wäre hier zu erringen geweſen! — Doch es genügt, die Aufgabe eines Journaliſten nur von ferne zu kennen, um die beinahe abſolute Unmöglichkeit umfaſſender Arbeiten für ihn zu erkennen. Das iſt der Fluch dieſer Journaliſtik, daß ſie mit dem flimmernden Glanz des Tageserfolgs die beſten Kräfte an ſich zieht, ehe ſie zu der Idee größerer geiſtiger Thaten kommen, und dann, wenn ſie ihr einmal gewonnen ſind, Zeit, Luſt und Kenntniſſe in tauſend und aber tauſend kleinen bedeutungsloſen Arbeiten zertrümmert, bis ſelbſt die Hoffnung, je zu einem wiſſenſchaftlichen Beſitzthum zu gelangen, an dieſem Faß der Danaiden langſam dahinſtirbt. Nur ſehr wenige, die wohl zu Beſſerem fähig geweſen wären, haben ſich zu perſönlicher Selbſtſtändigkeit erhoben; unter ihnen iſt für das Verſtändniß der eigentlichen ſocialen Bewegung keiner eigenthümlicher und zugleich bedeutender, wie Louis Blanc. Doch auch er iſt mächtig von ſeiner publiciſtiſchen Stellung abſorbirt; ob es ihm gelingen wird, was er hofft und wünſcht, ſeiner Theorie dereinſt eine ernſtere und gründlichere Geſtalt zu geben, iſt ſchwer zu beſtimmen. —

— Ehe wir nun Louis Blanc und den Journalismus verlaſſen, müſſen wir der obigen Darſtellung eine Bemerkung hinzufügen. Es war uns die Wahl gelaſſen, die Charakteriſtik des Journalismus an die jetzt folgende Entwicklung des Communismus anzuſchließen, oder ſie ſelbſtſtändig zu einem Ganzen zu ordnen. Wir haben das letztere vorgezogen, um der Stellung Louis Blanc's den ihr zukommenden Hintergrund geben zu können. Allein dabei müſſen wir nun den Leſer auffordern, das hier in kurzen Zügen Angedeutete feſtzuhalten, und es mit der Geſchichte des Communismus zuſammenzuſtellen. Erſt hier kann es ſelbſt zu ſeiner rechten Bedeutung gelangen, und uns die Maſſe von Vorausſetzungen, deren wir bedurften zum Verſtändniß deſſelben, klar und beſtimmt entwickeln. — Warum wir aber kein Ganzes aus dem machten, was doch ſo eng in einander hinübergreift, das liegt einfach darin, daß wir eben nicht die Geſchichte dieſes Ganzen, der Geſellſchaft, ſondern nur die ihrer einzelnen Richtungen als ſolche uns zur Aufgabe geſetzt haben.

Damit schließen wir die engbeschränkte Darstellung der Nebenschriftsteller, die den Uebergang des selbstbewußten, affirmativen Socialismus zu dem nur verneinenden Communismus bilden. Es wird nicht schwer sein, die Behauptung zu würdigen, daß sie im thatsächlichen Leben einen viel weiteren Kreis ihrer Wirksamkeit haben, wie die beiden socialen Schulen; dafür aber sind sie für andre auch wesentlich nur dasselbe, was sie an sich sind, resultatlos, aber anregend. Sie zeugen von der Bewegung ihrer Zeit, aber sie gestalten sie nicht. Doch um eben diese Bewegung sich zu einem lebenswahren Bilde auszumalen, sind sie unerläßlich; man sinne sich hinein in ihre Auffassungen und ihre Zweifel, man streife die scharfen Bestimmtheiten ab, die wir an ihnen herausgehoben, und dann denke man sich die ganze Menge des Volkes, Hohe und Niedre, Reiche und Arme, mit all den tausend Reflexen, in denen äußere Lage und innere Individualität den allgemeinen Gedanken brechen und spielen lassen — man sehe dieses wimmelnde Leben von Grundsätzen und Fragen, Glaubensartikeln und Zweifeln, Ansichten und Widersprüchen an sich vorübergehen in dem unerschöpflichen Reichthum seiner ewig neuen Gestaltungen, und man hat den Zustand der Gegenwart Frankreichs, so weit der einzelne Geist es fähig ist, das Dasein eines Volkes in sich aufzunehmen. Nicht um dieses zu zeichnen, sondern nur um den Faden in diesem Labyrinth der Mitte zwischen Socialismus und Communismus festhalten zu können, haben wir an die vier bezeichnendsten Namen die Hauptrichtungen angeknüpft. Man wird nicht bei ihnen stehen bleiben können, wenn man das Leben dieses Volkes aus eigner Anschauung kennen gelernt; möchte es uns gelungen sein, auch dem, der ihm ferner steht, eben jene allgemeinere Gestaltung zu vergegenwärtigen.

Vierter Theil.

Der Communismus.

Der Communismus.

I.

Wesen desselben.

Die letzte Gestalt der socialen Bewegung Frankreichs liegt jetzt als der letzte Theil unserer Aufgabe vor uns; wir stehen vor dem Communismus. Von allen Erscheinungen der neuesten Zeit ist keine zugleich so gefürchtet und unbekannt wie diese; keine bietet der Neugier und der Besorgniß ein reicheres, der Wissenschaft und dem Fortschritt ein ärmeres Feld dar. So leicht es ist, ein gewisses Interesse an dem Bilde zu erwecken, das sich uns hier entwickelt, so schwer ist es, ihm eine Seite abzugewinnen, an der sich die tiefere Theilnahme zu halten vermöchte.

Vor allem indeß will man in der ganzen Reihe von Vorstellungen, die sich uns unwillkührlich an jenes Wort knüpfen, wie in der noch unverbundenen Masse von Nachrichten, die auch zu uns über das Treiben der Communisten herübergedrungen sind, irgend eine an sich bestimmte Einheit, deren Dasein schon der gemeinsame Name andeutet. Wir fühlen, daß es im Grunde ein Ganzes ist, das sich hier in den verschiedenen Gestalten bewegt, und dieses Ganze soll uns in einem bestimmten Begriff erfaßt werden.

Allein eben diese Aufgabe ist bis jetzt noch nicht vollzogen. Man hat weder in Deutschland noch in Frankreich das eigentliche Wesen des Communismus zu bestimmen gesucht. Es erklärt sich das leicht; denn derselbe liegt Deutschland zu fern, und Frankreich zu nahe. Jenes hat kein Bedürfniß, nach einem Begriff zu suchen, dessen Erscheinung ihm in der wirklichen Welt nirgends entgegentritt, dieses keine Zeit sich logisch zu entwickeln, was es unmittelbar im thatsächlichen Leben bekämpfen muß. So darf man sagen, daß alle Vorstellungen vom Communismus wesentlich gestaltlos sind. Und das liegt auf der andern Seite zugleich an der Art und Weise, wie er selber bisher äußerlich aufgetreten

iſt. Zum Theil mit dem Republikanismus eng verſchmolzen, ſcheint es als ob er hauptſächlich nur die wildeſte Seite der Demokratie enthalte; dann, indem er die Gütergemeinſchaft predigt, tritt er als die Negation des perſönlichen Eigenthums auf; endlich glaubt man ihn ſelber in allem Wichtigeren in irgend einer beſonderen Verbindung und ihren Grundſätzen zuſammengefaßt, während er doch, ſo wie man ihn ſelber nun herausheben und als ſelbſtſtändiges Moment hinſtellen will, immer aufs neue den Händen entſchlüpft, und ſeinen wahren Inhalt uns verbirgt. Dennoch muß man, wenn man nicht bloß ſeine einzelnen Erſcheinungen, ſondern eben den Communismus ſelber verſtehen, oder ihn bekämpfen will, grade jenen letzten Inhalt ſich zur klaren Anſchauung bringen.

Es iſt dieſes aber nur dann wahrhaft ſchwierig oder faſt unmöglich, wenn man nicht anerkennt, daß die ganze innere Geſchichte der Geſellſchaft Frankreichs nur die Geſchichte des ſich entwickelnden Princips der Egalität iſt, in dem mithin der Communismus, ſoll er anders eine eigenthümliche Stellung einnehmen, auch eine eigne Seite vertreten muß. Faſſen wir das Reſultat der vorhergehenden drei Theile zuſammen, ſo läßt es ſich nicht läugnen, daß man durch die abgetrennte Darſtellung des Socialismus, ja ſelbſt der nebengeordneten Schriftſteller, auch ohne auf die Geſchichte des Egalitätsprincips näher einzugehen, immer noch ein ſelbſtſtändiges Ganze hätte bilden können. Denn es iſt der Charakter beider Entwicklungen, jene Geſchichte ſelbſt als eine ſchon überwundene hinter ſich zu haben, und nun dem neuen Ziel entgegenzuſtreben. Der Communismus dagegen hat das Element, das beide als bewußte und anerkannte Baſis zum Grunde legen, in ſich noch nicht überwunden; er iſt ſelber nichts als die Fortſetzung der Einſeitigkeit des Egalitätsprincips; und deshalb müſſen wir für das Verſtändniß deſſelben den ganzen Gang der Entwicklung des erſten Theils hier noch einmal der Erinnnerung zurückrufen.

Die Idee der Gleichheit, als die Grundlage und zugleich als das Reſultat der Revolution, ſetzt nothwendig nicht bloß die Gleichheit aller Perſonen im Staatswillen, ſondern ſie geht ſogleich weiter, und fordert gleichen Beſitz, gleiche Bildung durch die gleiche Erziehung, gleiche Arbeit aller Bürger, ja ſie erzeugt den Satz, daß alle Menſchen von Natur abſolut gleich ſind. Auf dieſem Punkte aber erſcheint uns der tiefere Inhalt deſſelben; die

Gleichheit wird zur bloßen Forderung, und der Gedanke, der uns zwingt sie zu fordern, ist der der abstracten Persönlichkeit, des an sich unendlichen Ichs. Die Idee desselben abstract aufgefaßt, als ein von der Welt des Nicht-ichs losgerissenes Dasein, setzt die Bestimmungslosigkeit des Ich überhaupt, das Erhabensein über alle bestimmenden Einwirkungen der gegebenen Welt, die abstracte Freiheit. Die Idee dieser Freiheit enthält im Grunde die höchste Bewahrheitung der unendlichen Bejahung des Ich; sie ist daher, mag sie nun auf philosophischem Wege als Bewußtsein, oder auf religiösem Wege als Glaube an die Unsterblichkeit erscheinen, nicht bloß geistig möglich, sondern nothwendig. Sie aber ist es, die auf dem Boden der Bewegung des Denkens im vorigen Jahrhundert schlummert, von allen geahnt, von keinem verstanden.

Indem nun diese Anschauung des Ich sich mit der wirklichen Welt in den ihr unvermeidlichen Kampf begiebt, wird sie entweder zur Philosophie der deutschen Logiker, in sich und ihrem inneren Leben das Gesetz und die Wahrheit der äußeren Eindrücke, die auf sie einstürmen, wiederfindend, und sich durch das Wissen zu ihrer concreten Freiheit erhebend, oder sie wird auf das Gegebene sich werfen, es umstürzen, und alles was ihr erscheint mit gewaltiger That rein aus sich heraus aufs neue erbauen, um in ihrer eignen Welt leben zu können. Dieses Gegebene aber für sich ist nicht Eins, sondern es tritt in drei verschiedenen Gestalten dem Einzelnen bestimmend entgegen. Es ist der Staat, die geschichtliche Form der Einheit der Völker; es ist die Religion, die überlieferte Bildung des Gottesbewußtseins; es ist endlich die Gesellschaft, die bestimmte Ordnung der Sphären des Einzelnen im Gebiete des Eigenthums, der Familie, der Ehre, der Bildung. Jede dieser drei Gestaltungen ist da vor dem Dasein des Einzelnen; sie stellen ihn hin, ohne daß er selber diese Stellung zu bedingen vermag; sie bestimmen sein staatliches, sein religiöses und sein gesellschaftliches Leben. Sowie die Idee der abstracten Freiheit zum Bewußtsein ihrer selbst kommt, erkennt sie daher in diesem Bestimmtsein durch die Grundlagen des äußeren Daseins einen Widerspruch mit sich selbst. Dieser Widerspruch erhebt sich zum Kampfe; die daseienden Formen werden niedergebrochen, neue erdacht und ausgeführt, eine Form der concreten wirklichen Freiheit; und dieser Kampf ist die Revolution.

Allein indem derselbe siegt, setzt er eben wieder eine bestimmte Form in jenen drei Gebieten des Gegebenen; es giebt wieder eine, die an sich unendliche Freiheit des abstracten Ichs beschränkende Gestalt des Lebens; der Einzelne hat, ohne es zu wollen, nicht die Freiheit von aller Begränzung, sondern nur andre Gränzen gefunden. Das Gesetz der Bestimmungslosigkeit, einmal dem äußeren Dasein zugewendet, erhebt sich daher auch gegen diese neue Form, nicht weil sie eine unrichtige, sondern eben weil sie eine bestimmte ist. Auch diese Form wird gestürzt, eine andre gesucht, eine ande gebaut, und ein neuer Kampf entsteht.

Aber das Resultat desselben ist nun wiederum eine neue bestimmte Gestalt, wieder eine feste Gränze, die Beschränkung des an sich Unbeschränkten. Und erhöbe sich abermals ein Kampf, es würde auch dieser nur die Quelle eines folgenden sein. Die Bewegung selbst ist daher endlos; sie hebt sich selber immer aufs neue auf, denn jedes Resultat derselben enthält jenen ewig neugebornen Widerspruch. Und so entsteht uns die Idee der Negation selber; die absolute Verneinung erscheint als Bewegung, und die That, die sie vollzieht, steht im Widerspruch mit sich selber. —

Ist nun jene Idee der abstracten, bestimmungslosen Persönlichkeit da in Frankreich? Es ist kein Zweifel. Und hat sich diese Idee als eine lebendige Kraft schon in einer That manifestirt? Das lehrt uns die Revolution. Dann aber muß sie auch noch jetzt als eine wirkende sich zeigen; es müssen Erscheinungen auftreten, die grade nur durch sie verstanden werden können, weil sie aus ihr hervorgegangen sind. —

Rasch, mit Einem Schlage, möchte man hier zufahren, und ausrufen: Dem ist so; es ist die Erscheinung jener Idee eben nichts anderes als der Communismus! — Es ist dies unläugbar, wenn man nur ein solches Resultat auf seine richtigen Gränzen zurückführt. Aber grade das ist das Schwierige. Denn wenden wir uns zuerst dem Staate im Besonderen zu, so sehen wir eine mächtige Partei, die ihre Negation des bestehenden Staatsrechts auf den Gedanken der gleichen Berechtigung Aller zur Theilnahme und Schöpfung eines Staats, und mithin im Grunde auf den der abstracten Persönlichkeit stützt; sie will eben nur den Staat ändern, steht nur ihm mit jener Negation gegenüber, ohne zu wissen, wie weit diese eigentlich geht. Sie wendet sich dabei zugleich der Religionsfreiheit und der Verbesserung der

Lage des Nichtbesitzers zu; sie will Befreiung von den Bestimmungen des Dogma und von der materiellen Abhängigkeit der untergeordneten Volksclassen; kurz es sind die Demokraten, von denen wir reden. Gehören sie jener vollkommenen Negation nicht auch an? Und wo ist die Gränze, die sie von den Communisten trennt? — Ferner will eine andre Partei die vollkommene Freiheit in Beziehung auf die Kirche; keine geschichtliche Gestalt derselben soll an sich berechtigt sein, irgend eine absolute Bestimmung über das Gottesbewußtsein des Einzelnen auszuüben; auch sie wollen Freiheit des Staats, und die Beglückung des Volkes; auch sie negiren die Bestimmungen, die beiden entgegen stehen — was unterscheidet sie von dem eigentlichen Communismus? —

Endlich, und hier scheint es als hätten wir den letzteren erfaßt, giebt es manche, die absolut die Gemeinschaft aller Güter in der Gesellschaft fordern, und damit die gegebenen Bestimmungen derselben, die sie noch immer in Classen theilen, aufheben wollen. Sie wollen Vernichtung des persönlichen Eigenthums und der Erbschaft, der Ranges- und Standesunterschiede, Gleichheit Aller in Allem; sind dieses nicht die Communisten? —

Indem wir aber diese einzelnen Richtungen uns vergegenwärtigen, wird es uns klar, daß noch immer etwas Wesentliches fehlt an dem was den eigentlichen Communismus bildet. Alle jene Erscheinungen sind dagewesen, ohne daß sich dieser letztere als ein eigenthümliches Moment entwickelt hat. Es muß daher noch einen Punkt geben, auf dem sich Republikanismus, religiöse Freiheit und Gütergemeinschaft von dem Communismus der Gegenwart Frankreichs scheiden lassen.

Wir haben oben die Verneinung, die aus der Idee der Persönlichkeit hervorgeht, als eine immer aufs neue entstehende dargestellt. Es ist die ewige, kreislaufende Negation gegen das überhaupt gesetzte Wirkliche. Diese aber ist nur dann möglich, wenn der Gedanke in jener Idee selber nicht die Gestalt einer ihr entsprechenden Wirklichkeit, sei dies nun in Staat, Kirche oder Gesellschaft, zu finden vermag. Dieser Mangel des Erkennens der gegebenen Welt ist es daher, der die innere Nichtigkeit und Resultatlosigkeit jener Bewegung bedingt. Es ist eine solche mithin eben nur da möglich, wo der Gedanke nicht im Stande ist, selbst ein Bestimmtes zu wollen, und dieses Bestimmte als sein Ziel hinzustellen, sondern aus dem bloßen Gefühl

des Bestimmtseins durch Andres heraus nun in jenen unendlichen und ruhelosen Kampf sich stürzt. Soll daher eine Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Communismus und jenen ihm so einbar so nahe verwandten Richtungen da sein, so muß sie sich eben darin finden, daß jene eine letzte Bestimmung, einen letzten Plan als den absolut wahren setzen, und ihn zu erreichen und der Wirklichkeit aufzuprägen suchen. Und fragt man jene ersteren, so werden sie zuletzt wohl wissen, was sie wollen; sie haben ein festes, ein bestimmtes Ziel, die Idee der abstracten Persönlichkeit hat sich ihnen zu einem Weltbilde, ja zu einer Organisation des Staats und der Gesellschaft gestaltet, und aus dem, was sie im Gegensatz zum Bestehenden die Freiheit nannten, ist ihnen, oft ohne daß sie es eigentlich wissen, der Begriff der Ordnung entstanden.

Werfen wir nun einen Blick auf die Geschichte Frankreichs seit der ersten Revolution, so sehen wir, wie sich alle jene Seiten einzeln in bestimmten Erscheinungen vollzogen haben. Neue Staatsbildungen sind entstanden, andre werden gefordert; ein neues Kirchenrecht ist aufgestellt seit dem Beginn des ersten Lebens des Egalitätsprincips, und selbst die Negation der heutigen Gesellschaft, des verschiedenen persönlichen Eigenthums, der verschiedenen Erziehung, ja selbst der Familie hat sich im Saint-Simonismus verwirklicht. Aber dem vollständigen thatsächlichen Dasein des Egalitätsprincips mangelt immer noch Eins; es ist eben das Dasein jener resultatlosen Negation als solcher, das bis jetzt noch nirgends als selbstständig aufgetreten ist, und damit als ein unüberwundenes Element angesehen werden muß. Und diese reine Verneinung des Bestehenden überhaupt, die aus dem Gefühl der unendlichen Freiheit des Ichs hervorgeht, ohne doch irgendwo in sich und außer sich ein bestimmtes Ziel und Wollen zu haben, ist eben keine andre, als das Wesen des Communismus.

Es wird uns schwer werden, auf die Härte dieses Begriffs einzugehen, und diese Schwierigkeit, indem sie sich dem wirklichen Leben zuwendet, gestaltet sich zu einzelnen Fragen, die wir auflösen müssen.

Wie ist es zuerst möglich, daß eine solche gänzlich inhaltlose und innerlich arme Bewegung wirklich in einem Theile eines Volkes dasein kann? Denn ihre Bedingung ist der Mangel an einem letzten bestimmten Wollen, sie selbst nichts als das reine Anderswollen. Kann sich ein Volk, eine Volksclasse, ja auch nur ein Einzelner damit begnügen?

Hier ist nun der Punkt, wo wir die Geschichte des Egalitätsprincips selbst zur Beantwortung dieser Frage aufrufen müssen. Der Gedanke der Gleichheit ist die Grundlage des französischen Volksbewußtseins; sie ist verwirklicht für die Besitzer, aber nicht verwirklicht für den Peuple, das eigentliche Proletariat. In ihm daher gestaltet sie sich zur Verneinung des Bestehenden, weil dieses Bestehende die Ungleichheit setzt. Damit ist der factische Boden für jene Negation gefunden. Dasselbe Proletariat aber, das somit Erbe des Kampfes geworden ist, den früher der ganze dritte Stand gegen die anderen Stände erhob, ist grade diejenige Classe des Volkes, die es nicht vermag, sein eignes Gefühl zu einem klaren, selbstbewußten Gedanken zu erheben, und in sich eine bestimmte Gestaltung dessen zu vollziehen, was es selber von der äußeren, sie umgebenden und bedrängenden Wirklichkeit fordert. So ist es denn erklärlich, wie eben hier das Egalitätsprincip einseitig in seiner bloßen Verneinung des Bestehenden stecken bleiben, und nicht zu dem Bewußtsein gelangen konnte, daß jene allein dem inneren so wenig wie dem äußeren Leben zu genügen im Stande ist. Damit ergiebt sich denn eine Folgerung, die an sich unabweisbar, bisher von der Geschichte selbst stets bestätigt ward: der Communismus ist nur im Proletariate möglich. —

Aber ist denn nun wirklich dieser Communismus, wie er uns im französischen Proletariat erscheint, so vollkommen resultatlos? Weiß er wirklich nicht was er will? Wir haben doch Aeußerungen genug von ihm, und aus seiner tiefsten Mitte heraus, die uns als communistische Verfassungen des Eigenthums und der Industrie entgegentreten. Darf man da noch sagen, daß er wirklich so ziellos und sich selbst aufgebend ist, wie sein Begriff ihn darstellte?

Auch diese Frage löst uns das Wesen des Proletariats, das allein den Communismus anzuerkennen vermag. Was den Nichtbesitzenden zum entschiedenen Widerspruch mit dem Bestehenden reizt, ist der Mangel des Besitzes; denn er erkennt, daß in ihm die Bedingung seiner ganzen Stellung verborgen liegt. Er wendet sich daher zuerst und zumeist dem persönlichen Eigenthum zu, und fordert die Gemeinschaft desselben. Diese Gemeinschaft selber hat nun allerdings irgend eine scheinbar bestimmte Form, wie etwa: National-Werkstätten, gleiches Recht auf die Produkte des Bodens, gleiche Erziehung in gemeinschaftlichen Schulen,

u. ſ. w. Allein eben mit der jetzt neu eintretenden Theilung, mit dem aufs neue zu einem Eigenthume zuſammenſchießenden Erwerb würde aufs neue die alte Ungleichheit entſtehen müſſen; dieſe Ungleichheit erzeugt wiederum ein Proletariat, und das Reſultat der gewaltigſten Revolution iſt daſſelbe, was jene zu vernichten meinte. Will ſich daher die Idee der Gleichheit wirklich vollziehen, ſo muß ſie gegen jede Ungleichheit, ſelbſt gegen die, die ſie ſelber ſo eben im Gebiet des Beſitzes geheiligt hat, ſich wiederum empören; indem ſie aber immer wieder den Unterſchied des Erwerbes ſetzt, iſt auch dieſe Empörung eine fortdauernde, und die unendliche Negation iſt jetzt in dem thatſächlichen Eigenthum auf dieſelbe Weiſe da, wie ſie oben im Begriff des Beſtimmten überhaupt erſchien. Alle jene Manifeſte und Proclamationen ſind daher im Grunde nur ſcheinbar endlich beſtimmte Pläne der communiſtiſchen Ideen; ſie tragen, ſo wie man ſie bis zu ihrem letzten Inhalt entwickelt, trotz ihrer anſcheinend definitiven Form dennoch jenen an ſich unauflöslichen Widerſpruch in ſich. Nun aber geht der Communismus des Proletariats in der tieferen Auffaſſung ſeiner Anſprüche und Principien eben darum nicht bis auf den letzten Grund, weil es nur die ungebildete Claſſe iſt, der dieſelben angehören; er kommt nicht zu dem nothwendigen folgenden Reſultat ſeiner Forderung, ſondern bleibt in ſeiner einfachen Auffaſſung bei dem Gedanken einer erſten Gütergemeinſchaft und einer einmaligen Gleichſtellung aller Perſon im äußeren Leben ſtehen, ohne bis zur Unermüdlichkeit einer ſich ſtets wiederholenden Verneinung ſeiner eignen Reſultate zu gelangen. Jene erſte und einmalige Gleichſtellung iſt es nun, die als beſtimmte Verfaſſung des communiſtiſchen Geſellſchaftsrechts in den verſchiedenen Manifeſten deſſelben uns entgegentritt. Allein es wird uns nun nicht mehr möglich ſein, uns mit den Communiſten über die wahre Bedeutung derſelben zu täuſchen. Der wirklich Gebildete hat den Communismus nie als Princip anerkannt, denn er kann es nicht. Und hier zeigt ſich das einzige Mittel, dieſem wuchernden Uebel, das dennoch eine Folge der Civiliſation oder der Erhebung aller Perſönlichkeit iſt, vorzubeugen. Nur die Bildung des Volks kann der Mißbildung ſeiner Entwicklung wehren. —

Endlich bleibt uns nun noch die Bezeichnung des Verhältniſſes zwiſchen dem Communismus und den übrigen oppoſitionellen Richtungen, wie es ſich begrifflich geſtaltet, übrig; die

geſchichtliche Entwicklung deſſelben iſt die Aufgabe der ſpäteren Darſtellung. Es läßt ſich nicht läugnen, daß der Communismus demokratiſch iſt, und daß er jede beſtimmte Religion negirt; und auch hier iſt ſeine weſentlichſte Eigenthümlichkeit die, kein letztes Reſultat zu wiſſen und zu wollen. Die Staatsform, die er ſetzt — wenn er anders ſo weit kommt, eine zu ſetzen — iſt auf dem Princip der vollkommenſten Gleichheit gebaut; wohin dieſelbe führt, weiß er nicht; nur Ein Mann hat ſich bündig und logiſch darüber ausgeſprochen, und das iſt Proudhon. Er will „Anarchie, das iſt Herrſcherloſigkeit überhaupt"; es bedarf hier nicht zum zweiten Mal des Beweiſes, daß das Egalitätsprincip der abſtracten Freiheit zu keinem Staate gelangen kann, und jene Anarchie, d. h. den Naturzuſtand des reinen Nebeneinander, als letzten Ausgangspunkt ſetzen *muß*. Die Geſchichte des Communismus enthält einige wenige, aber ſprechende Andeutungen, daß ſelbſt die Communiſten ſich zum Theil über dieſe Verneinung aller organiſchen Einheit der Menſchen klar geweſen ſind. — Was die Religion betrifft, ſo iſt wo möglich das Verhältniß des Communismus zur Kirche und ihrem Dogma noch unklarer. Bald wird es gänzlich geläugnet, bald gradezu als Mittel und Vorwand gebraucht, wozu beſonders Lamennais den Anſtoß gegeben; öfterer aber ſpricht man ſich gar nicht darüber aus. Die genauere Darſtellung wird einer Geſchichte des Gottesbewußtſeins angehören. — Neben dieſer erſten Seite des Verhältniſſes aber ſteht eine zweite, die für den proletariſchen Communismus höchſt charakteriſtiſch iſt, und die Spuren deſſelben ſogleich als eigenthümlich von dem rein demokratiſchen, ihm ſo nahe verwandten Elemente ſcheidet. Indem die Geſtalt des Anſpruchs, den das Egalitätsprincip im Proletariat erhält, nicht auf dem bewußten Gedanken, ſondern auf dem nächſtliegenden *Bedürfniß* beruht, wird unter allen Forderungen des Communismus die *materielle* zur erſten und hauptſächlichſten. Daher ſteht denn der *induſtrielle Erwerb* im allgemeinſten Sinne des Worts an der Spitze der ganzen Form des geſellſchaftlichen und ſtaatlichen Lebens, der Staat, die Wiſſenſchaft, die Kunſt haben keinen ſelbſtſtändigen Zweck; ſie ſind nur da, um der Erzeugung des *Reichthums* zu dienen. Keine von jenen großen Aufgaben des Lebens der Menſchheit iſt dem Communismus mehr, als bloßes *Mittel*; während der Demokrat den Staat als ſolchen in ſeiner wahrſten Geſtalt anzuſtreben ſucht. Es wiederholt ſich allerdings jene Erſcheinung zum Theil im

ganzen französischen Leben, besonders aber im Fourierismus, der sich nie über die Gränze der bloßen Berechnung erhebt, wenn er den Werth eines zu Bildenden sucht; aber im Communismus zeigt sie sich in ihrer rohesten Gestalt, alles dem bloßen sinnlichen Wohlsein des Menschen, und im Besonderen des Proletariers unterordnend. — Es ist nicht schwer, nach diesem Princip den Communismus vom Republikanismus sowohl in seinem inneren Wesen als in seiner äußeren Erscheinung zu scheiden.

Dies ist das Wesen des Communismus, nicht wie es von den Communisten selbst ausgesprochen oder von bisherigen Untersuchungen anerkannt ist, denn beides mangelt gänzlich — sondern wie es sich aus der Geschichte und dem Begriff ergiebt. Und dieses Wesen selbst muß uns nun über ein dunkles Gefühl Aufklärung verschaffen, das uns bei der Betrachtung des Communismus ergreift. Ist denn *alles* was jene Communisten wollen so thöricht und unsinnig? Hat nicht wirklich der Proletarier, als Mensch, ein absolutes Recht auf die ihrem eignen Begriff nach allgemein menschlichen Güter? Kann das Gefühl der Liebe oder die Strenge der Logik ihm die *Ausschließung* seines ganzen Standes von dem Kreise des höheren Lebens beweisen oder vorschreiben? Wer möchte wagen, es der Menschheit ins Angesicht zu behaupten, daß nur *ein Theil* derselben zur höchsten Vollkommenheit bestimmt sein kann? Wenn dem aber so ist, muß uns dann nicht der Communismus zuletzt eine an sich wahre Erscheinung sein, wie der Socialismus, das Streben derer, die neben seinen beiden Theorien stehen, ja die ganze Bewegung unsrer Gegenwart, die nur zu schnell eine Reife erlangen will, zu der erst die schrittweis vorwärts arbeitende Zeit gelangen kann? Und dennoch können wir es uns nicht zugestehen, daß der Communismus eine wahre Berechtigung in sich trägt. Es empört uns nicht bloß die Reihe von Revolten, die er erzeugt, nicht bloß das Untergrabensein der öffentlichen Ruhe, das er bedingt, nicht bloß diese immer noch nicht geendeten meuchelmörderischen Attentate, die er lehrt und hervorruft — wir können mit ihm selber uns nicht versöhnen, selbst wenn er im friedlichen Gewande des ikarischen Communismus auftritt. Was verneint ihn denn so entschieden in uns, daß wir ihn selbst unbewußt für geistig unmöglich halten und halten müssen? Es ist eben jene Grundlage seines ganzen Wesens, sein resultatloses absolutes Verneinen, der ruhelose Kampf selbst, der uns nicht genügen kann und soll. Und daß er wirklich jenem

Gefühl durch seinen eigensten Charakter seine letzte Berechtigung giebt, das zeigt uns das tiefere Erfassen der Bewegung, von der alle einzelnen communistischen Doctrinen und Verbindungen nur einzelne, durch jene bedingte und zuletzt auf ihr beruhende Erscheinungen sind.

II.

Charakter der Geschichte des Communismus.

— Nachzuweisen, daß die Idee der abstracten Freiheit nothwendig die der Gleichheit erzeugt, und daß diese in ihrem einseitigen Fortschritt bei der Forderung einer materiellen Gleichstellung aller Persönlichkeit, der persönlichen Unabhängigkeit, anlangen muß, — oder zu zeigen, wie sich in Frankreich allmählig die Trennung der besitzenden und nichtbesitzenden Classe vollzogen hat, bis sie endlich in scharfem Gegensatz einander gegenüber stehen, würde nichts sein als eine Wiederholung des schon früher Gesagten. Von dieser Seite ist der Geschichte des Communismus ihr Charakter schon bezeichnet.

Eine andre dagegen ist es, die hier im Besondern eine ernstere Aufmerksamkeit verdient. Wir dürfen auch hier als entschieden voraussetzen, daß die heutige Gestalt der Industrie die Classe der Proletarier erzeugen muß; dann, daß das fortschreitende Bewußtsein von der Bestimmung und dem Recht jeder Persönlichkeit diese Classe zu einem selbstständigen, auf ein ihr eigenthümlich angewiesenes Princip sich stützenden Ganzen machen wird. Kein Volk, das in der Bewegung der Civilisation einen Platz hat, kann daher ohne eine Entwicklung eines Proletariats bleiben; und deshalb darf man die Behauptung wagen, daß auch der Communismus seine Stelle in jedem germanischen Volke irgendwie und irgendwo finden muß. Es ist aber der letztere eine an sich unwahre Bildung im Volksleben; wie sollen wir sie, so weit die abwehrende Kraft reicht, verhüten, oder die daseiende bekämpfen?

Dem abstracten Beweis traut man wenig, wo es sich um eine thatsächliche Wirklichkeit handelt. Nach einer solchen wird sich der umsehen, der praktisch in das Daseiende eingreifen soll. Und erkennen wir nun, daß der Communismus nicht etwa eine rein zufällige Erscheinung ist, wie sie die Revolution so vielfach erzeugt hat, indem sie mit Einem Schlage die alten Kreise des

inneren und äußeren Lebens zersprengt, daß nun alle That und alle Ueberzeugung regellos in wirrem Suchen auseinander fährt auf allen Wegen und Abwegen, sondern eine nothwendige Entwicklung in dem Gange der Gestaltungen, die wiederum nur Folgen eines Allgemeineren sind, so finden wir in dem französischen Communismus ein allgemeines Bild desjenigen, was in der ganzen europäischen Civilisation sich geltend macht. Er ist deshalb das Beispiel, an dem wir lernen können.

Das aber, was den Communismus selber bedingte, war das Dasein des Proletariats. Das Proletariat ist eine, der germanischen Welt und ihrer neuesten Civilisation eigenthümliche Erscheinung, die in engster Verbindung mit der Entwicklung des ganzen Volkslebens steht. Sie will daher eine eigne Geschichte; und diese Geschichte ist untrennbar von der des Communismus. Die Geschichte des letzteren hat daher eine weitere Aufgabe, als die bloße Darstellung der einzelnen communistischen Lehren und Verbindungen. Sie erhebt sich nothwendig, so wie sie zum Bewußtsein ihres wahren Inhalts gelangt, zu einer Geschichte des Proletariats, die wiederum nur ein besonderer Theil der Geschichte des Egalitätsprincips ist, das die ganze Gestalt der heutigen Gesellschaft bedingt. Der Communismus wird uns damit der letzte Theil jenes allgemeinen Bildes, das wir unter dem Namen des Egalitätsprincips in seinen Hauptzügen darzulegen suchten. Das ist der wahre Gesichtspunkt für die Beurtheilung einer Reihe von Erscheinungen, die man, so wie man sie nach irgend einer Seite hin vereinzeln will, nie in ihrer tiefern Bedeutung verstehen wird.

Aber damit stehen wir wieder auf einem Gebiete, das innerlich so reich und äußerlich so umfassend ist, daß eine begränzte Arbeit seine Erfüllung der eignen Anschauung des Lesers überlassen muß. Hier besonders bedürfen wir jener beiden Begriffe, die bisher für unsre Wissenschaft wie für das allgemeine Bewußtsein zu wenig entwickelt sind, das Volk, und die Gesellschaft. Alle die Kräfte und Individualitäten, die beide bilden und bestimmen, treten auch dem Proletariat gegenüber, reizen es zu Ansichten und Thaten, weisen ihm seinen Weg, zeichnen ihm seine Stellung, und bedingen seine Wirksamkeit; es findet sein volles Leben, seine allgemeine wie seine einzelne Wirkung, erst in jenem Ganzen des Volks und der Gesellschaft, durch jenes ein der französischen Geschichte eigenthümliches, durch dieses ein für alle Staaten ge-

meines werdend. Vergißt man der tausendfach wechselnden Verhältnisse und Gestaltungen, die sich hier in der Gegenseitigkeit des Theiles und des Ganzen, des Individuums und des Allgemeinen erzeugen und verdrängt werden, so wird man zwar den Begriff des Proletariats und des Communismus, aber nicht sein ganzes Leben erfassen, und das Resultat wird der Keim sein, aber nicht der entsproßte Baum, wie er im gegenwärtigen Leben des französischen Volkes nach allen Seiten hin seine Zweige vielgestaltig ausbreitet.

III.

Geschichte des Communismus.

Der Communismus der ersten Revolution.

Babeuf.

Die unendliche Tiefe der Geschichte besteht nicht allein darin, daß das Wahre sich in ihr vollzieht. Ihr ganzer Reichthum, die ganze Größe des denkenden Weltgeistes erschließt sich uns erst, wenn wir sehen lernen, wie jeder Irrthum neben dem lebendigen Fortschritt sein eignes, nur ihm gehöriges Leben sowohl in dem Geschehenden hat, als er es in unsrem eignen Geiste finden muß, um wahrhaft überwunden zu sein. Hier erst beginnt auch das etwas zu sein, was wir durchdenken müssen, um seine innere Unmöglichkeit zu erkennen. Und das ist die tiefe Bedeutung der Erscheinungen, die an uns vorübereilen, um sich selber aufzuheben. Man forsche nach, und so weit der Gedanke reicht, wird er keinen Begriff, keinen Schluß in sich finden, der nicht in der Geschichte ein thatsächliches Leben gehabt hat, möge die Bewegung des Denkens nun ein Finden des höheren, oder eine Vernichtung des falschen Standpunktes erreichen.

Ist daher die Gütergemeinschaft und die Negation des persönlichen Eigenthums eine wirkliche Folgerung des Egalitätsprincips, und ist dieses der Kern aller Bewegung des französischen Lebens, so tritt zu der rein factischen Behauptung des Daseinsseins des Communismus das Bewußtsein, daß er eine nothwendige Erscheinung war. Und damit scheuen wir uns nicht, die Behauptung zu setzen, daß die erste Revolution ihn erzeugen

mußte, und daß er eine unausbleibliche Folge der gegenwärtigen geistigen Richtung in Frankreich ist.

Aber das Allgemeine kann nicht für sich sein. Sein wahres Leben, den Abglanz seiner unendlichen Wahrheit, findet es erst in der Persönlichkeit, in jener wunderbaren Gewalt, mit der es den tiefsten Grund des Ichs erfaßt, und es unwiderstehlich zwingt, ihm mit seinem ganzen Glauben, mit seinem ganzen Leben zu dienen. Hier erst, in dieser Einheit des zweifach Unendlichen, des Gedankens und des Ichs, hat es seine wahre, letzte Stufe erreicht; hier erst ist die Brücke gefunden, wo die Idee in das Reich der Menschheit als Glaube und Urgrund der That hinüberschreitet. Der reichste, unerschöpflichste Inhalt der Geschichte liegt hier; erst wo das Ich dem Gedanken ganz und rein gewonnen ist, erst da ist der Gedanke dem Ich, und mit ihm der Menschheit zum Eigenthum geworden. Und darum giebt es kein Resultat in der Geschichte ohne einen Mann, der es mit seinem Willen und mit seinem Herzen, gegen die Gewalt der Macht wie gegen die des Gedankens, bis zum Tode vertreten hat. Wehe aber denjenigen, denen das blinde Gefühl die Stelle und die Kraft des klaren Gedankens vertreten muß! Auch sie sind in sich selber wahr, und gewaltig in der Unmittelbarkeit der Lehren, die sie predigen; aber diese Lehre vernichtet ihr Werkzeug, weil sie selbst in sich die Unmöglichkeit ihres Lebens trägt. Darum sehen wir Gestalten wie Thomas Münzer, Johann von Leiden, und andre, auftreten, und als Opfer ihres Irrthums fallen. Wir begreifen sie, wir beklagen sie, aber wir erkennen die ewige Gerechtigkeit, die sich selber vollzieht, und keine Stimme ruft sie ins Leben zurück, das durch sie um eine Unwahrheit reicher geworden. Und zu diesen fanatischen Priestern eines blinden Gefühlslebens gehört Babeuf, der Vater des ächten französischen Communismus.

— Als die Schreckensherrschaft in dem Blut, das sie vergossen, unterging und Robespierre, auf dem Hôtel-de-Ville mit dem Tode ringend, der sein nicht gewollt hatte von eigner Hand, von demselben Volke verhöhnt und verdammt ward, das ihn vor wenig Tagen noch vergötterte, da meinten wohl viele, es sei aus mit der Revolution und ihrem innersten Kern, und hofften, selbst um den Preis der blutigen Reaction, auf endliche und feste Ruhe. Dem war nicht so; nur Eins war überwunden in dem alten Terrorismus, die factische Herrschaft des Pöbels, nicht aber das Leben des Princips, das auch sie nach so manchem Anderen mög-

lich gemacht hatte. Die Egalité war die Basis der Menschenrechte gewesen; die Verfassung von 1795, obwohl das erste bestimmte Zeichen einer neuen Epoche in seiner Geschichte, mußte sich bequemen es anzuerkennen in der Form, in der sie jeden Besitzer überhaupt zum wahlfähigen Bürger machte. Aber diese Form enthielt keinen Fortschritt in der Bahn, auf der die Verfassung von 1793 stehen geblieben war. Wir haben angedeutet, wie sie den ersten, wenn auch leisen und vorsichtigen Schritt zur Auffassung der Constitution von 1791 zurückthat; schwieriger für die historische Nachweisung, aber vielleicht bedeutender für die ganze Richtung der Zeit war die allmählig aus ihrer vollkommenen Bedeutungslosigkeit sich erhebende Gewalt des Besitzes in der gesellschaftlichen Welt überhaupt. Aus der allgemeinen Nivellirung aller Zustände begannen sich die verschiedenen Stellungen der Einzelnen wieder zu erheben; die ununterschiedene Masse verlor die Gewalt des Staats, der Pöbel die Gleichheit mit dem edleren Theil der Nation, und indem jene sich theilte in die Theilnehmer und Nichttheilnehmer am Staatswillen, entstand zum erstenmal das Proletariat in seiner rohesten Gestalt, als der bewußte Gegensatz gegen den kaum sich organisirenden Staat und die beruhigte Gesellschaft.

Hier war mithin ein Element, das willig und fähig war, aufs neue die Revolution zu beginnen. Alleinstehend aber mangelte ihm ein politisches Bewußtsein, und ein bestimmter Plan für die neue Staatsform, die man erstreiten wollte. Zwar gab es eine Reihe thatkräftiger und bestimmter Männer, die durch den Sturz Robespierre's ihre Stellung und ihren Einfluß verloren hatten und nun, zum Theil lange in den Gefängnissen des Directoriums gehalten, zum Theil versteckt in Paris lebend, auf nichts sannen, als auf den gewaltsamen Umsturz der neuen Gewalt; ihre Zahl war nicht gering, ihr Muth entschieden, zu verlieren hatten sie nichts, alles zu gewinnen; um aber ihre Pläne zu verwirklichen, bedurften sie einer massenhaften Gewalt. Warum wandten sich diese Männer nicht unmittelbar an den Peuple, der mit ihnen den Haß gegen die bestehenden Herrscher theilte, mit ihnen auf Revolution dachte, mit ihnen nur zu gewinnen hatte? Und warum gab sich die Masse der Proletarier nicht diesen Männern hin, von denen es alles, was ihr mangelte, erwarten durfte, Kenntniß der Verhältnisse, Fähigkeit zur Leitung, Bewilligung ihrer Ansprüche?

Aber schon begann sich unter diesen beiden revolutionären Elementen eine Scheidung zu vollziehen, die unter den früheren Stür-

men nicht zur Erscheinung hatte gelangen können. Die Form der Staatsgewalt für sich enthält noch nicht alle Güter, die ihrem Wesen nach zugleich allgemein sind; sie kann in ihrer am meisten demokratischen Gestalt wohl das Recht, aber nicht das Loos des Proletariers verbessern. So wie der Letztere daher zum Bewußtsein seiner materiell abhängigen Lage gelangt, wendet er sich dem materiellen Zustande zu, von ihm eine Aenderung nach seinen Anforderungen erwartend, und die Abstellung seines unmittelbaren Mangels wird ihm das nächste Ziel, für das er arbeitet und kämpft; dem ungebildeten Stande aber ist das Nächste zugleich das Erste und Höchste. Dadurch gestaltet sich denn einfach die äußere Trennung des eigentlichen Proletariers von dem bloßen Republikaner, ein Unterschied, dessen innere Bedeutung wir schon oben bezeichneten. Der Demokrat will die Staatsform als den absolut höchsten und vollkommen selbstständigen Zweck, und glaubt die Idee der Freiheit und Gleichheit durch eine rein demokratische Verfassung verwirklicht, so daß ihm die Sorge für das niedere Volk nur als ein Ergebniß dieser Staatsform, ihre nothwendige Folge und Aufgabe, aber doch immer nur als ihre Folge erscheint. Der Proletarier oder wie wir ihn hier gleich nennen wollen der Communist will dagegen die Idee der Staatsorganisation seinem einzelnen Bedürfniß untergeordnet wissen; es soll alles, was geschieht, eben nur für ihn und sein materielles Wohl geschehen, alles Recht und alle That diesem Anspruch des Einzelnen, gerechtfertigt durch die Idee der Gleichheit, weichen müssen. Indem er diesen Gedanken ausdenkt, kommt er nothwendig auch zur Republik als der einzig möglichen Staatsform; allein ihm ist eben diese Staatsform wiederum nur ein Ergebniß, ein zwar nothwendiges aber doch nur durch die gegenwärtige Lage bedingtes Mittel, kein selbstständiger Zweck. Ist jenem daher die Idee der Einheit die Hauptsache, so ist es diesem die des Einzelnen. Dieser Unterschied der beiden Theile der oppositionellen Partei zeigt sich nun zum erstenmal in den Jahren von 1793 bis 1796 als Entfremdung jener Elemente, denen aber noch das Bewußtsein über ihren eigentlichen Grund mangelt.

Die Trümmer der Schreckensherrschaft sammelten sich allmählig, und bildeten aufs Neue geheime Verbindungen, gegen das Directorium conspirirend; die Masse des Volkes dagegen stand neben ihnen, ihren Plänen fast theilnahmlos zuschauend. Jene wollten weiter nichts, als die Wiedereinführung der Verfassung von 1793; diese wollten

mehr, ohne genau zu wiſſen, was ſie eigentlich forderten. Alleinſtehend konnte keine von beiden Parteien handelnd auftreten; ſchon war zu hoffen, daß der vielgequälten Republik eine neue blutige Erfahrung erſpart werden würde; da ſtand ein Mann auf, der in der Gewalt ſeiner Perſönlichkeit und ſeiner Ideen das Mittel fand, die Maſſe zu begeiſtern, und die Republikaner zu überwältigen.

Babeuf hatte ſich unter der Herrſchaft der Conſtituante durch die friſche Kraft, mit der er die Sache der Revolution verfochten, einen Namen erworben, und ſchon damals durch ſeine Heftigkeit ſich eine Verfolgung zugezogen, aus der ihn nur Marat's dringende Bitten retteten. Unter der Schreckensherrſchaft ſtand er mit Danton, beſonders aber mit Robespierre ſelbſt in engſter Verbindung, doch ſucht man ſeinen Namen noch vergeblich unter den Hauptführern jener Epoche. Erſt als Robespierre gefallen, und mit ihm jede Hoffnung auf ein Weiterſchreiten in dem gränzenloſen Gebiete der Egalität verſchwunden war, und nun ſich die ſtrengen Republikaner wie der von ſeiner ſtaatlichen Höhe geſtürzte Pöbel vergeblich nach der ſchönen Zeit umſahen, die ihr tyranniſcher Herrſcher ihnen verſprochen, begann die eigentliche Wirkſamkeit Babeuf's. Er erkannte, daß eine rein politiſche Revolution nicht mehr möglich ſei; zu theuer hatte Frankreich dieſe Erfahrung erkauft, um ſie ſo ſchnell zu vergeſſen. Dennoch nahm die Verfaſſung von 1795, wenn auch nicht ihren Worten ſo doch ihrer tieferen Bedeutung nach, dem abſolut demokratiſchen Element alle Hoffnung, in ihr zu einer neuen Ochlokratie zu gelangen. Ihr ſchwur er daher den Untergang, und das vereinte ihn mit den eigentlichen Republikanern. Zugleich aber war er kühn genug, die letzte Conſequenz des Egalitätsprincips, den Grundſatz einer vollkommenen Gleichheit des Beſitzes und der Aufhebung alles perſönlichen Eigenthums, öffentlich anzuerkennen und auszuſprechen; und damit ſtand er in der Mitte der Ideen, die den Pöbel bewegten. So war er, mit unendlicher Thätigkeit, mit blindem Glauben an die Richtigkeit ſeiner Grundſätze, und zugleich mit einer ſiegenden Beredtſamkeit ausgerüſtet, der Mann, um den ſich die fremdartigen Elemente vereinen konnten. Er ſelber aber zögerte nicht, den Verſuch zu machen. Noch waren die öffentlichen Zuſammenkünfte nicht gradezu verboten; er ſammelte am Schluß des Jahres 1795, als die neue Verfaſſung geſetzlich die Hoffnungen der Ochlokraten vernichtete, eine kleine Anzahl Gleichgeſinnter, und begann nun Vorträge und Beſprechungen über das wahre Princip aller Geſellſchaft zu eröffnen. Raſch ſtrömte

die Menge hinzu; in kurzer Zeit fanden sich gegen zweitausend zusammen, und eine Verbindung ward gebildet, die den Namen der „Société du Panthéon“ annahm, weil sie in dessen Nähe ihre Sitzungen hielt, an der Gränze, wo sich das Paris der Bourgeoisie von dem des Peuple, den Faubourgs des Südens und Ostens scheidet. Babeuf nahm, nach der Sitte der Zeit, einen Namen aus der römischen Geschichte, was die Communisten nach der Julirevolution nachzuäffen nicht unterlassen haben. Er nannte sich Gracchus, und begann eine Zeitschrift herauszugeben unter dem bezeichnenden Titel „Le Tribun du Peuple“. Was diese Verbindung dachte und wollte, ist leicht zu errathen; ihr geheimer Name war der der „Société des Egaux“ und der Tribun du Peuple ging allen Ideen derselben mit wildem Schritt vorauf. Gleichheit war das Wort, mit dem Recht und Gesetz, Verfassung und Gesellschaft, Staat und Eigenthum angegriffen wurden; mit vernichtender Wuth rief man den Pöbel auf, zu gedenken was er verloren, zu überlegen was er gewinnen könne; man zeigte ihm alle Genüsse des Besitzes, alle Bedeutung der gemeinschaftlich vertheilten Güter, und alle Berechtigungen der Idee der Gleichheit in Einem Bilde, eng genug neben einander gestellt, um zur verzweifeltsten Revolution zu reizen; man forderte ihn auf, das Werk zu vollenden, was Robespierre ihm hinterlassen habe, und schmeichelte jeder Leidenschaft, die der Empörung und dem Blutdurst dienen mögen. Die Verbindung ward täglich mächtiger; das Volk eilte, aufs neue überreizt, einer furchtbaren That entgegen.

Indessen konnte die wachsende Gefahr dem Directorium nicht entgehen; Babeuf ward von der Polizei aufgesucht; es gelang ihm indeß, sich zu verbergen, und nach wie vor blieb er an der Spitze jener Verbindung und ihres Journals. Da griff das Directorium zu einem bestimmteren Mittel. Die Versammlungen der Société du Panthéon oder des Egaux wurden geschlossen, und die Theilnahme an derselben untersagt, als sie kühn genug war, sich öffentlich für Babeuf und seine Grundsätze zu erklären. Auch das hätte vielleicht nicht viel genützt, wenn nicht zugleich ein andres Moment sich geltend gemacht hätte. In jenen öffentlichen Sitzungen hatten sich allmählig eine Reihe von Stimmen vernehmen lassen, die von der radicalen Nivellirungsidee Babeuf's in bedeutenden Punkten abwichen, obwohl alle den Grundsatz der absoluten Gleichheit einstimmig anerkannten. Babeuf begriff, daß sein gefährlichster Feind der Zweifel in seiner Partei selber

ſei, und daß eine gewaltſame That nur durch die vollkommene Uebereinſtimmung Aller möglich werde. Er ſah daher mit Vergnügen das Verbot einer öffentlichen discutirenden Geſellſchaft, in der es ihm unmöglich war, ganz zu herrſchen, weil es ihm unmöglich war ſich ganz auszuſprechen. Vielleicht hätte man ſie im Geheimen erhalten können, aber er ließ ſie fallen; denn der entſchiedenſte Vertreter des Egalitätsprincips war zugleich der unumſchränkteſte Herrſcher unter den Seinen, und um keinen Preis hätte er dies Scepter aus den Händen gegeben. Erſt jetzt, nachdem jeder andere Mittelpunkt für das revolutionäre Element fehlte, war es möglich, ganz den erſten und unbeſtrittenen Platz einzunehmen, nach dem er trachtete. Die Société du Panthéon ſtellte daher ihre Arbeiten erſt für einige Zeit, dann auf immer ein; und jetzt war Babeuf Herr ſeiner Partei.

Damit war ein mächtiger Schritt für das Ziel gewonnen, dem Babeuf entgegen ſtrebte. Sein Tribun du Peuple erſchien nach wie vor, aber jetzt als ſein Organ; er ſelber ſtand dem Pöbel da als ein Märtyrer ſeiner heiligen Sache, und ſeine Doctrinen gewannen ſchon dadurch Gewicht, daß er ſie ausſprach. Doch noch waren zwei ſchwierige Schritte zu thun. Es gab keine Verbindung, denn der Cryſtalliſationspunkt fehlte; Babeuf mußte daher darauf ſinnen, ein Centralcomité zu bilden, das zugleich die Action und die Doctrin beſtimmen könnte. Er zerhieb den Knoten, und berief einige der entſchiedenſten Männer ſeiner Partei zu ſich, die ſich eigenmächtig als „geheimes und beſtändiges Directorium" erklärten, und ſogleich die Maſſe ſelbſt an ſich zu ziehen und zu organiſiren ſuchten. Die Hauptführer waren neben Babeuf ſelbſt Darthé, Silvain Maréchal und Buonarotti*).

*) Dieſe drei Namen ſind nach Babeuf die bekannteſten in dem Communismus der erſten Revolution. Darthé war ernſt, verbiſſen, und engherziger aber unerſchütterlicher Ueberzeugung, die er mit ſeinem Tode beſiegelte. Buonarotti iſt derjenige, dem wir alle genaueren Nachrichten über die Verſchwörung Babeuf's verdanken. Er ſchrieb mehr als zwanzig Jahre nachher unter der Reſtauration ſein Buch: La conjuration de Babeuf, Bruxelles 1821, das beſte Werk um den ganzen innern ruhe- und principloſen Zuſtand des Communismus ſich zu vergegenwärtigen. Wir werden ſpäter noch von Buonarotti zu reden haben. Silvain Maréchal war der cyniſche Philoſoph der alten Communiſten, ohne Rückſichten, ohne Glauben, ohne Anſtand, ohne Achtung vor Sitte und Recht. Seine Schriften ſind gegenwärtig faſt verſchwunden, und verdienen es nicht, daß man dies bedauert.

Wir glauben ihn, und mit ihm wohl eine ganze Claſſe Aehnlicher, wie ſie ſich denn immer zuſammenfinden bei einer ſolchen Gelegenheit, nicht beſſer bezeichnen zu können, als mit dem Auszug, den der Graf Baſtard in ſeinem Rapport über den letzten Queniſſet'ſchen Proceß aus dem communiſtiſchen Journal

Es gelang ihnen über Erwarten, der Pöbel war bereit zu glauben und zu handeln, und das Directorium erklärte sich für die „insurrectionelle Gewalt des Volkes". Jetzt blieb noch Eins übrig. Neben dem eigentlichen Pöbel und den reinen Egalitäres standen in der oppositionellen Partei noch die reinen Republikaner, die Trümmer der Montagnards, die einst die Stütze Robespierre's gewesen waren. Es war unmöglich, ihnen vorbei zu gehen, unmöglich sie zu bekämpfen. Ließ man sie zur Seite stehen, so war der Pöbel allein zu schwach und zu innerlich haltlos; bekämpfte man sie, so war die communistische Partei unter der gemeinschaftlichen Gewalt der Regierung und der starren Republikaner fast ohne Anstrengung unterdrückt. Es mußte mithin eine Vereinigung auf irgend einem Wege gefunden werden, und dazu gab der Vorwand der Communisten, die Verfassung von 1793 wieder einführen zu wollen, eine willkommne Vermittlung. Die Letzteren hatten sich allmählig innerlich fester constituirt und äußerlich auf eine nur durch die Zerrissenheit der damaligen Zeit erklärliche Weise fast über alle Theile der ganzen Bevölkerung von Paris ausgebreitet. Das Directorium leitete alles; damit indessen doch auf irgend eine Weise den Gliedern der Verbindung ein Antheil an der gemeinsamen Gestaltung und Richtung derselben gegeben werde, wählte es neunzig Mitglieder aus allen Abtheilungen derselben, als Vertreter der Departements; diese bildeten die geheime National-Versammlung. Ganz auf gleiche Weise hatten sich die eigentlichen

---

l'Humanitaire, auf das wir noch zurückkommen, gegeben hat. Dasselbe giebt in seiner ersten Nummer folgende Biographie dieses communistischen Heiligen:

„Maréchal zeichnete sich aus unter den Diderot's, den Holbach's; er veröffentlichte 1781 anonym ein philosophisches Gedicht, dessen Kühnheit gegen ihn die unredlichen Menschen aufbrachte, die ein Interesse an dem Irrthum und dem Zorn der Devoten haben. Es war eine donnernde Anklage gegen die Meinung, die das Dasein eines Wesens über der Natur zuläßt, und eine beredte Vertheidigung zu Gunsten des Materialismus. — — Maréchal gab gleichfalls ein kleines philosophisches Werk heraus, unter dem Titel: Almanach des Honnetes Gens, wo er mit Absicht den Namen Christi zwischen denen des Epicur und der Ninon von Enclos gestellt hatte. Dem Parlamente angezeigt, ward er auf Anklage des Präsidenten Seguier zum Gefängniß, und sein Buch zur Verbrennung durch den Henker verurtheilt. — —

„Der Mensch, sagte er, ist geboren um unabhängig zu leben und sich selbst zu beherrschen; er hat schon einen Schritt zur Verderbniß gethan, wenn er über sich irgend einen seines Gleichen sieht, sei er selbst viel besser als er. — Der Mensch soll dem Menschen nicht gehorchen; allein sein Vater hat das Recht ihm zu befehlen; ein König oder Repräsentanten, ein Code civil, eine staatliche Verfassung, alles das ist vielleicht viel, aber vollständig unnütz für den Menschen in der Familie, der den häuslichen Frieden dem gefährlichen Tages-Glanz der Civilisation vorzieht."

Republikaner constituirt, auch sie mit einem leitenden Comité an der Spitze. Bemerkenswerth ist das Geständniß Buonarotti's, daß sich beide Comité's der beiden Parteien auf das entschiedenste Feind waren; aber die Umstände drängten, Babeuf leitete eine gemeinsame Besprechung ein, die zwar anfangs zu keinem Resultate kam, aber nach vielen Mühen und bewußtlosen Hin- und Herreden mit der Vereinigung beider Parteien in Eine große Corporation endete. Die Republikaner, mit ungefähr sechzig Mitgliedern in ihrem National-Convente, traten mit den neunzig communistischen Repräsentanten zusammen, sich gleichsam der größeren Gewalt übergebend. Jetzt war das letzte bedenklichste Hinderniß überwunden, und das geheime Directorium dachte von diesem Augenblick an nur an die thatsächliche Revolution und die Bedingungen ihres Gelingens.

Hier ist nun der Ort, die Idee dieser ersten Communisten Frankreichs zu erfassen, ehe wir weiter gehen. Sie sind nicht bloß an sich eine merkwürdige Erscheinung in dem Gebiete der Civilisation überhaupt, sondern sie enthalten den ganzen Communismus, wie er in der Gegenwart uns vorliegt, mit all seinen ewigen Irrthümern und seinen furchtbaren Consequenzen; es ist auch dem verzweifeltsten Denker nicht möglich, das Princip der Egalität weiter zu treiben, als jene überreizten Phantasien; der besonnene, unter einer freundlichern Sonne geborne Mann aber wird es kaum begreifen, wie nicht bloß Einer, sondern Tausende den Grundsätzen huldigen konnten, die Babeuf aufstellte, und die die Versammlung seiner Anhänger bis an ihre letzten Gränzen verfolgte. Buonarotti giebt uns in seiner Schrift ein treues Bild von der Art und Weise, wie die Principien der Verbindung in den Zusammenkünften des Comité bei Babeuf selber angesehen und besprochen wurden. Wir würden es versuchen, im Auszuge dasselbe hier wiederzugeben; allein die Ideen jener Reformatoren selbst sind so gründlich verwirrt, daß eine klare Darstellung ihnen mehr Recht thut, als sie verdienen; und Buonarotti selbst trägt offenbar die Resultate seines eignen Nachdenkens über diese Fragen, wie sie sich ihm später gestaltet haben, in die Verhandlungen jenes Comité's hinein, an dem er selber Antheil nahm. Zuerst erhebt sich nirgends der Gedanke über die inhaltlose Vorstellung einer Gleichheit, deren Begründung niemand zu suchen wagt, weil man es sich nicht gestehen mag, daß sie nur auf einem unklaren Gefühl beruht. Dann aber wendet sich jener Gedanke

mit seiner negirenden Gewalt dem Gegebenen zu, und läugnet ohne Bedenken alle Resultate der früheren Geschichte, ja das Bedürfniß einer solchen Geschichte selbst. Die Menschheit ist urkräftig; sie vermag ohne Schwierigkeit durch eignes inneres Leben alle jene Entwicklungen und Errungenschaften zu ersetzen, die wir in schwachsinnigem Glauben für nothwendig halten, weil wir nicht wagen eine andre Gestalt der Gesellschaft uns wahrhaft auszudenken. Daher keine Regierung, keine Kirche, keinen Staat, keine Wissenschaften, kein Eigenthum mehr; die Städte müssen zerstört, die Künste verlassen, die höhere Bildung unmöglich gemacht, die Schriftstellerei abgeschafft, die besondre Erziehung aufgehoben werden. Stände, Beamte, Künstler, Gelehrte, Besitzer, alles wird nivellirt. „Die Mitglieder des Comité", sagt Buonarotti, „überzeugt, daß nichts einer Nation unwichtiger ist als zu glänzen und von sich reden zu machen, wollten der falschen Wissenschaft allen Vorwand nehmen, sich den gemeinschaftlichen Pflichten zu entziehen und dem individuellen Trieb ein andres Glück zu bereiten, als das der Gesellschaft. Sie waren sehr entschieden, alle theologischen Discussionen von vorne herein zu vernichten, und begriffen, daß das Aufhören der Gehalte uns bald befreit haben würde von der Manie, Schöngeisterei zu zeigen und Bücher zu machen". „Da die Landwirthschaft und die nothwendigsten Fertigkeiten die wahren Ernährerinnen der Gesellschaft sind", fährt er an einer anderen Stelle fort, „so sind die Menschen nach dem Gesetze der Natur berufen, sie zu üben. Das Dasein der großen Städte ist ein Zeichen der Krankheit des öffentlichen Lebens; je bevölkerter eine Stadt ist, desto größere Anzahl sieht man von Bedienten, sittenlosen Frauen, verhungerten Schriftstellern, Dichtern, Musikern, Malern, Schöngeistern, Schauspielern, Tänzern, Priestern, Dieben und Bänkelsängern aller Art." Es versteht sich von selbst, daß man über die Gemeinsamkeit der Güter vollkommen einig war; dennoch sagte der Rest gesunden Menschenverstandes diesem Comité, daß auch durch die absoluteste Gütergemeinschaft zwar materieller Communismus, aber nicht geistige Gleichheit geschaffen würde. Deshalb stehen jene Verkünder der Freiheit und Gleichheit keinen Augenblick an, an die heiligsten, unantastbarsten Rechte, ja an die absolute Bedingung des Daseins der Menschen Hand zu legen; es soll keine durch Kenntniß oder Bildung ausgezeichneten Männer mehr geben, keine Wissenschaft, kein geistiges Leben; und damit diese wahrhaft fürchterliche Gleich-

heit thatsächlich werde, soll allen Kindern eine gleiche Erziehung gegeben werden, in der keiner mehr lernen soll als lesen, schreiben, rechnen, die Geschichte und die Gesetze der Republik, etwas Ortskunde von derselben, ihre Statistik und ihre natürlichen Erzeugnisse; ja sie erklären nach Rousseau's Vorgange, daß die Vervollkommnung der Wissenschaften und Künste selber an sich ein Uebel sei! Des wahnsinnigen Irrthums! Und wem fällt hierbei nicht die Nachricht von jener Stadt in Nordamerika ein, wo man den besseren Köpfen eine schlechtere, den schlechteren eine bessere Erziehung giebt, damit sie gleich bleiben, wie sie gleich geboren sind! Ist es eine Fabel, so ist es eine furchtbare Fabel! — Dann aber, damit nicht dennoch der ewig lebendige Geist sich Bahn mache und unter dem gewaltigen Schwung seines inneren Müssens alle jene schwachen Fesseln zerbreche, gebiert die Idee der abstractesten Freiheit die strengste Censur; die ganze Presse soll in der engen Sphäre der republikanischen Principien gehalten, und jede Uebertretung, jede Bewegung als solche auf das härteste gestraft werden. Wahrlich, es weht uns unheimlich an, wenn wir diese Gedanken vor uns vorüberziehen sehen. Nicht daß sie von Menschen ausgesprochen, nicht daß sie von den Kindern der Revolution als Gesetz verlangt wurden, ist das Furchtbare; sondern daß es Menschen gab, Menschen im vorigen Jahrhundert, in unserer Zeit, die sie als Wahrheit verkünden, und im Glauben an sie sterben konnten, das erst ist das am tiefsten Ergreifende! Wie unendlich schwer ist es, den Punkt festzuhalten, wo auch für diese Sünden des Gedankens, die wahrhafte Todsünden gegen die Freiheit selber sind, eine Versöhnung zu finden ist. —

Das ist die Gestalt, in der zum erstenmale das sich in seiner reinen Negativität vollziehende Egalitätsprincip als Communismus zu einer selbstständigen Erscheinung kommt. Aber schon dieser erste Versuch ist ein vollendeter; was in der That bleibt nach solchen Grundsätzen und Bestimmungen noch aufzuheben übrig? Daher hat denn auch der rohe Communismus der neuesten Zeit sich nie über diese vollendete Entschiedenheit seines Inhalts erheben können, so eng er sich auch an die ganze Entwicklung der Babeuf'schen Principien anschließt. Alles Wesentliche finden wir in diesen wieder; und so ist für das, was in den heutigen geheimen und selbst der wachsamen Polizei verborgenen Conventikeln der Communisten berathen wird, Buonarotti's Buch die Hauptquelle.

In welchem Verhältniß dieſe Doctrin — wenn man jenen Wuſt von Unwahrheiten ſo nennen darf — zum organiſchen Staate ſteht, bedarf keiner genaueren Bezeichnung. Es ſoll überhaupt der Naturzuſtand, dieſe abſolute unvermittelte Gleichheit der urſprünglichen Menſchheit zurückgeführt, und die ganze Geſchichte mit allen ihren Reſultaten aufgehoben werden; da kann denn kein Staat beſtehen, damit nicht der Einzelne auf irgend einem Punkte unterworfen, oder ein Einzelner irgendwie über den anderen erhaben ſei. Dennoch mußte die Vertheilung der Güter täglich aufs neue geſchehen, damit nicht das wieder eingeſetzte perſönliche Eigenthum den Zuſtand der Ungleichheit noch einmal zurückführe. Dieſe Theilungsobrigkeit iſt die einzige, die der Babeuf'ſche Communismus anerkennt; neben ihr giebt es keine andre; ſie ſammelt die allgemeinen Producte der Nation in öffentliche Magazine, beſtimmt die Art und Weiſe ihrer Circulation, und iſt Herrſcherin des Handels. Indeſſen ſucht man hier vergeblich nach einer Idee der Organiſation der Induſtrie, ſei es durch eine Staats-Induſtrie Louis Blanc's, oder durch die wiſſenſchaftlich begründeten Vorſchläge Fourier's, oder durch das Princip der Einheit aller Beſtrebungen in Staat und Kirche, wie bei den Saint-Simoniſten. Alles liegt wüſt, unausgebildet und nur negativ geſtaltet durch einander; die Induſtrie ſelbſt hatte ſich in der franzöſiſchen Geſellſchaft noch nicht zu einem eignen Momente entwickelt, und die Reformatoren vermochten es nicht, ſie als ſolches aus tieferer Anſchauung ſich zu vergegenwärtigen. Daher bleiben ſie gänzlich bei dem Gedanken der Landwirthſchaft als der einzigen Baſis des Nationalreichthums ſtehen, in ihr zugleich die Möglichkeit des vielgehofften Naturzuſtandes ſehend. Hier iſt ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen dieſer erſten Erſcheinung des Communismus und ſeiner heutigen Geſtalt, in der eine communiſtiſche Induſtrie gefordert wird und von den Communiſten gefordert werden mußte; wir werden unten darauf zurückkommen.

Als nun das Comité der neuen Revolution glaubte, ſeine Grundſätze hinlänglich ausgebildet zu haben, und die Vereinigung deſſelben mit dem Comité der Montagnards mit Beſtimmtheit vorauszuſehen war, dachte man darauf, ſich öffentlich als einen Verkünder einer ſchöneren Zeit dem übrigen Volke darzuſtellen, dem ſchon lange das Gerücht dieſe täglich wachſende Verbindung mit grellen Farben geſchildert hatte. Viele betrachteten ſie mit

Verachtung, andere mit Furcht, andere mit Hoffnung, keiner wagte es, sie vernachlässigend über sie hinwegzusehen, wie es gegenwärtig nur zu oft geschieht. Das Comité arbeitete ein Manifest aus, das dem Volke bekannt gemacht werden sollte; aber es ward von einem Theile desselben nicht angenommen, und zurückgelegt *). Indessen mußte die eigentliche Absicht der Verbindung doch bekannt werden, und so erließ Babeuf selber ein Placat, das seine Ansichten und die Principien der ganzen Partei unter allen Nachrichten, die Buonarotti enthält, am bestimmtesten ausspricht, und als die eigentliche Basis ihrer Verfassung angesehen werden kann. Wir geben es hier vollständig, da es, am allgemeinsten bekannt, den allgemeinsten Einfluß ausgeübt hat.

„Analyse der Lehre Babeuf's."

Art. 1. Die Natur hat jedem Menschen ein gleiches Recht auf den Genuß aller Güter gegeben.

Art. 2. Der Zweck der Gesellschaft ist, diese im Naturzustande so oft durch die Starken und die Schlechten angegriffene Gleichheit zu vertheidigen, und alle gemeinschaftlichen Genüsse durch die gemeinsame Arbeit (le concours) zu vermehren.

---

*) Es ist dies Manifest, das Buonarotti uns aufbewahrt hat, in seiner Form von den gewöhnlichen Pamphlets nicht wesentlich verschieden, nur bei weitem aufregender. Wichtig aber ist es, weil es in dürren Worten die destructive Tendenz des Communismus weit entschiedener ausspricht, als die „Analyse de la doctrine de Babeuf", die wirklich publicirt ward. Erst in diesem Manifest sieht man, daß die letztere nur eine Andeutung von dem war, was der Communismus eigentlich wollte, sowohl in Beziehung auf die Verf. von 1793, die er nur vorschob, als auf den Staat überhaupt und auf das Eigenthum. Wir setzen, gleichsam als Commentar der Analyse, einige bezeichnende Stellen desselben hierher.

„Die französische Revolution ist nur die Vorläuferin einer viel größeren, viel ernsteren Revolution, die die letzte sein wird. — Wir wollen nicht allein die Gleichheit, die in der „Erklärung der Menschenrechte" niedergeschrieben ist; wir wollen sie in unsrer Mitte, unter dem Dache unsres Hauses. Wir geben uns ihr ganz hin; wir wollen alles Gegebene vernichten und verneinen (faire table rase), um uns ganz an sie zu halten.

„Kein individuelles Eigenthum des Bodens mehr; der Boden gehört niemandem. Wir fordern, wir wollen den gemeinsamen Genuß der Früchte der Erde; die Früchte gehören Allen.

Lange genug, zu lange eignete sich eine Million Individuen dasjenige an, was mehr als zwanzig Millionen ihrer Mitmenschen, ihres Gleichen gehört. — Verschwindet, ihr empörenden Unterschiede von Reichen und Armen, von Herrschern und Beherrschten. Der Augenblick ist gekommen, eine Republik der Gleichen zu gründen, dieses große gastliche Haus (hospice), das allen geöffnet ist. Kommt herbei, ihr leidenden Familien, und setzt euch an den Tisch, den die Natur allen ihren Kindern gedeckt hat! Volk Frankreichs, öffne die Augen der Fülle deines Glücks, erkenne und verkünde mit uns die Republik der Gleichen."

Art. 3. Die Natur hat jedem die Verpflichtung auferlegt, zu arbeiten; niemand kann ſich, ohne ein Verbrechen zu begehen, der Arbeit entziehen.

Art. 4. Die Arbeiten und die Genüſſe müſſen gemeinſam ſein.

Art. 5. Die Unterdrückung iſt da, wo der Eine ſich durch Arbeit erſchöpft, und alles entbehren muß, während der Andre im Ueberfluſſe ſchwimmt ohne etwas zu thun.

Art. 6. Niemand hat ohne Verbrechen ſich ausſchließlich die Güter des Bodens oder der Induſtrie aneignen können.

Art. 7. In einer wahren Geſellſchaft darf es weder Reiche noch Arme geben.

Art. 8. Die Reichen, die dem Ueberfluß nicht zu Gunſten der Bedürftigen entſagen wollen, ſind Feinde des Volks.

Art. 9. Niemand kann durch Anhäufung aller Mittel den Andern des für ſein Glück nothwendigen Unterrichts berauben; der Unterricht muß gemeinſam ſein.

Art. 10. Der Zweck der Revolution iſt der, die Ungleichheit zu vernichten, und das gemeinſame Glück herzuſtellen.

Art. 11. Die Revolution iſt nicht geendet, weil die Reichen alle Güter verſchlingen und ausſchließlich herrſchen, während die Armen wie wahre Sklaven arbeiten, im Elende ſchmachten, und im Staate nichts bedeuten.

Art. 12. Die Conſtitution von 1793 iſt das wahre Geſetz der Franzoſen, weil das Volk ſie feierlich angenommen hat; weil die Convention nicht das Recht hatte ſie zu ändern; weil ſie, um dazu zu gelangen, das Volk hat niederſchießen laſſen, das ihre Ausübung forderte; weil ſie die Deputirten, die ſich ihrer Pflicht gemäß vertheidigten, verjagt und ermordet hat; weil der Schrecken vor dem Volke und der Einfluß der Emigrirten den Vorſitz gehabt haben bei der Abfaſſung und der vorgeblichen Annahme der Conſtitution von 1795, die nicht einmal den vierten Theil der Stimmen für ſich hatte, welche die von 1793 erhielt; weil die Conſtitution von 1793 die unveräußerlichen Rechte jedes Bürgers geheiligt hatte, zu dem Geſetze ſeine Zuſtimmung zu geben, ſtaatliche Rechte auszuüben, ſich zu verſammeln, das was er für nützlich hält zu fordern, ſich zu unterrichten und nicht Hungers zu ſterben; Rechte, welche der contrerevolutionäre Act des Gouvernements von 1795 öffentlich und vollſtändig verletzt hat.

Art. 13. Jeder Bürger iſt gehalten, in der Conſtitution

von 1793 den Willen und das Glück des Volkes wiederherzustellen und zu vertheidigen.

Art. 14. Alle Gewalten, die von der vorgeblichen Constitution von 1795 ausgehen, sind ungesetzlich und contrerevolutionär.

Art. 15. Diejenigen, die an die Constitution von 1793 Hand gelegt haben, sind des Verbrechens der beleidigten Volksmajestät schuldig."

Dieses Manifest, in der Mitte Aprils 1796 in Paris verbreitet, an die Mauern geschlagen, dem Volke vertheilt, überall mit dem unruhigen Drange der Neugier und der Furcht gelesen, machte viel Aufsehen; man begann einen Volksaufstand zu fürchten, und alle Besorgnisse auf der einen, alle Hoffnungen auf der anderen Seite wurden plötzlich aufs neue geweckt. Es war zu klar, daß jenes Manifest nicht den letzten Inhalt der Lehre Babeuf's enthielt; man wußte, daß in ihren geheimen Sitzungen die Central-Direction weiter ging, als sie öffentlich zu gestehen wagte, jeder fühlte sich in seinem eigensten Kreise, in allen Grundlagen seines gesellschaftlichen und staatlichen Daseins bedroht, und dennoch wußte niemand die nahende und wachsende Gefahr abzuwenden. Das Directorium war aufmerksam, alle Kräfte wurden in Bewegung gesetzt, die ganze Stadt war in Unruhe. Indessen arbeitete die Verbindung im Geheimen weiter und weiter fort; Babeuf war an einem sicheren Ort gegen alle Nachforschungen geschützt. Die Versammlungen, gehalten in jenen dunkeln Straßen der Faubourgs St. Antoine und St. Marceau, wohin selbst die Polizei kaum zu dringen wagt, blieben unentdeckt; schon zählte nach Buonarotti's Angabe die Verbindung sechzehntausend Mitglieder; die Artillerie des Forts von Vincennes, die Invaliden, das Sicherheitscorps (legion de police), die Grenadiere des gesetzgebenden Körpers, waren entschieden gewonnen; dazu konnte man sicher auf die ganze Masse von Arbeitern zählen, die bei jeder Revolution nur zu gewinnen haben. Schon waren unter den Truppen im Allgemeinen bedenkliche Symptome der Auflösung; die Masse der Empörer wurde, wie es auch noch jetzt geschieht, nach den 12 Vierteln von Paris abgetheilt, und in drei Hauptcorps ihren Führern untergeordnet; bestimmte Abtheilungen erhielten die Anweisung sich bereit zu halten, um zur bestimmten Stunde sich einzelner Punkte zu bemäch-

tigen; ja einige gewonnene Polizei-Officiere hatten gelobt, die Directoren beim Ausbruch der Revolution selbst zu erdolchen.

Am 8ten Mai erneuerte das revolutionäre Comité der Montagnards in einer allgemeinen Versammlung feierlich den Act der Verbindung mit der communistischen Partei Babeuf's; beide Hauptelemente der Empörung waren vereinigt, und es schien der Sieg dieser furchtbarsten aller Revolutionen entschieden.

Da traf diese Verschwörung die alte Strafe aller ähnlichen Verbindungen; sie ward verrathen. Schon am 4. Mai hatte ein gewisser Grisel, Agent der Verbindung unter den Truppen, die nahe bei Paris im Lager von Grenelle standen, das Geheimniß an das Directorium verkauft. Er gab demselben für eine namhafte Summe den Angriffsplan und versprach, die wichtigsten Papiere ihm zu überliefern. Das Directorium ließ diese treffliche Gelegenheit, seine Macht zu befestigen, nicht vorübergehen; es zeigte sich thätiger als je. Schon am 8. Mai, in der oben erwähnten Versammlung, versuchte die Polizei das ganze Centrum der beiden Verbindungen durch einen Handstreich gefangen zu nehmen; indessen entkamen sie durch ein Mißverständniß. Am 9. erbot sich Barras im Geheimen zur Theilnahme, wahrscheinlich um besser hinter das Complott zu kommen, oder seine Wachsamkeit einzuschläfern. Es gelang. Am 10. Morgens versammelten sich die bedeutendsten Häupter, um den Tag des Ausbruchs der Revolution zu bestimmen; Babeuf selber und Buonarotti waren noch in ihrem Hause, um die letzten Manifeste zu vollenden; man hatte nicht geglaubt, der äußersten Vorsichtsmaßregeln zu bedürfen, und so gelang es der Polizei fünf und sechzig der Rädelsführer mit Einem Handstreich festzunehmen, sich der wichtigsten Papiere zu bemächtigen, und die Verbindung selbst haupt- und rathlos zu machen.

Als man in Paris diesen entscheidenden Sieg des Gouvernements über die Communisten und Ochlokraten vernahm, da zeigte es sich, wie wenig Babeuf mit seinen selbst für jene Zeit unsinnigen Plänen und Grundsätzen in der öffentlichen Meinung anerkannt und geliebt war. Keine Stimme erhob sich zu seinen Gunsten, keine Bewegung zeigte sich. In den Tagen, die der Gefangennehmung ihrer Anführer vorhergingen, hatten öfter Versammlungen an den Quai's und den Ecken der Straßen stattgefunden, man hatte öffentlich gedroht, öffentlich mit seiner physischen Macht getrotzt; jetzt schwieg alles; die Einen aus Furcht

eines gewaltsamen Aufruhrs, die Andern um nicht in den Sturz der Verschwornen verwickelt zu werden. Die Mitglieder der Verbindung stoben aus einander, mit der Einheit entschwand der Muth, und die Sache des Communismus war mit Babeuf unrettbar verloren. Das Directorium indessen entwickelte eben so viel Entschiedenheit als Vorsicht. Man wollte den Verschwornen ein ordentliches Gericht nicht versagen, obwohl die Actenstücke deutlich genug sprachen. Drouet, ein Hauptführer der Communisten, war Deputirter; er konnte nach der Verfassung nur von einem durch die Wahlversammlungen der Departements gewählten Geschwornen-Gericht verurtheilt werden. Man versammelte dasselbe rasch und stellte, ohne auf die Einreden der Gefangenen zu achten, alle Betheiligten vor diesen außerordentlichen Gerichtshof. Doch fürchtete das Directorium Paris und die noch gährende Masse; es verlegte denselben daher nach Vendôme, das stark mit Truppen besetzt ward; auf zehn Meilen in der Runde durfte niemand frei sich der Stadt nahen, so groß war der Schrecken. Wir halten uns nicht bei den Einzelheiten des Processes auf. Die Verschwornen wollten anfänglich alles gestehen, und sich dann auf ihr gutes Recht berufen; später suchten sie das ganze Complott als einen bloßen Versuch darzustellen. Es war umsonst. Sie hatten keine Sympathien für sich, keine ernsten Gründe, keine factische Ausflucht; die Richter vergalten ihnen mit einem für jene Zeit und die Gefahr der Verschwörung noch sehr milden Urtheil ihre blutdürstigen Versuche. Von den 65 Angeklagten wurden Babeuf und Darthé zum Tode, sieben andre, worunter Buonarotti, zur Deportation verurtheilt, der Rest entlassen. Als Babeuf und Darthé ihr Urtheil vor dem Geschwornen-Gericht vernahmen, zogen sie ihre Dolche, und durchbohrten sich gegenseitig mit wiederholten Stößen. Die Diener sprangen hinzu; es war ihnen nicht gelungen sich zu tödten. Am folgenden Morgen führte man beide aufs Schaffot, blutend und im Todeskampfe, wie ihr Vorbild, dessen Namen beide noch auf ihrem letzten Wege anriefen. Ihr Muth war nicht erschüttert, ihre Ueberzeugung keine Secunde lang wankend gemacht. Darthé hatte während des ganzen Processes das Gericht keiner Vertheidigung gewürdigt; Babeuf konnte nur mit der größten Mühe zurückgehalten werden, den Jury's mit vollem Bewußtsein zuzurufen, daß die Regierung eine Tyrannin sei, und daß er nie aufhören würde, mit aller Macht an ihrem Untergange zu arbeiten. So

schleppte man sie zur Guillotine, am 26. Mai 1796; die Deportirten wurden in ein Gefängniß nach der Rhede von Cherbourg gebracht, die übrigen entlassen, und ein neuer Act in dem Trauerspiele der Revolution war vollendet, um der Persönlichkeit eines Mannes Platz zu machen, der bald in dem Glanz seiner Siege Republikanismus, Freiheitssinn, Communismus und Ochlokratie mit Einem Schweigen bedeckte. —

— Welche Gewalten waren es, die jene lang vergessenen Gestalten aufs neue aus dem Schutt vergangener Zeiten herausſuchten, und ihnen noch einmal eine Bedeutung gaben, die schon zum erstenmale nur Ein großer Irrthum gewesen war? —

Der Communismus nach der Julirevolution.

Die Ordonnanzen waren erlassen; Paris griff zu den Waffen. In drei Tagen war das Schicksal der Restauration entschieden, und die jubelnden Glückwünsche Frankreichs begrüßten nach langem Druck wiederum die nationale Fahne auf dem Schlosse der Tuilerien.

Ja, sie war da; der Staat gehörte noch einmal dem Volke; es war frei. Das alte Unrecht lag zertrümmert zu den Füßen des Siegers; aber es war mit ihm auch das alte Recht gefallen. Der Sieg war errungen; aber unmittelbar mit ihm trat die größere Aufgabe des Volkes hervor, einen neuen Staat zu schaffen.

Man täusche sich nicht; nicht die Form ist es, die dem Staat die wahre Lebenskraft verleiht. Schnell, schneller als es die Einen gehofft, die Andern gewünscht hatten, war die neue Form des Staats gefertigt, und Ludwig Philipp bestieg den Thron. Aber das war nicht die letzte Lösung der Fragen, in die zum zweiten Mal eine Revolution Frankreich gestürzt hatte. Der Fürst ist nicht der Anfang, sondern der Endpunkt des Staats, der Schlußstein, mit dem sich das Gewölbe schließt, und an dem es sich hält. Aber damit es fest sei, muß die Grundlage sicher stehen; und diese ist das Bewußtsein der selbstständigen Nothwendigkeit des als Persönlichkeit erscheinenden Staats. War diese dem französischen Volke gewonnen? Wußte das ganze Volk — wir reden nicht von Theilen desselben — welchen Staat, welches Princip es wollte? Die Begeisterung, mit der die Julirevolution begrüßt ward, hat es uns zu lange übersehen lassen; es war

kein gemeinsames Wollen in dieser ganzen kämpfenden, befreiten Masse. Seien wir gerecht gegen die Wahrheit. Wollten alle eine constitutionelle Monarchie? oder eine Republik? Gewiß, nirgends war größere Unentschiedenheit und Feindschaft, als hier. Oder wollte man eine religiöse Basis? Niemand mochte sie anerkennen. Oder forderte man wenigstens die Heiligkeit des Eigenthums? Aber sie war in ihrem tiefsten Kern angegriffen durch den Sturz einer ganzen Dynastie; und ohne daß noch jemand den innern und nothwendigen Zusammenhang der Dinge ahnte, predigten in demselben Augenblicke die Saint-Simonisten laut und bestimmt die Aufhebung desselben durch die Vernichtung des Erbrechts. Oder ließ man wenigstens die Familie bestehen? Doch ehe noch die ersten Arbeiten der Kammer begonnen hatten, strömte die Menge der Schule zu, die weder Familie, noch Ehe wollte. Wo war der Punkt zu finden, wo die geistige Einheit die äußere Erscheinung derselben, den starken und lebendigen Staat hervorrufen konnte? Es ist umsonst, es zu läugnen; er war nicht da.

Und dennoch sucht das allgemeine Bewußtsein, in eine gemeinsame That zusammengedrängt, ein gemeinsames Band, das seine verschiedenen Erscheinungen verbinde; es mußte in irgend einem Princip das ganze Leben des Volkes, das in Einem Staate sich erfaßte, übereinstimmen. Ein bejahender Grundsatz vermochte dies nicht; so trieb es denn den Gedanken auf dieselbe Bahn zurück, die der ersten Revolution sich geöffnet durch das verneinende Princip der Freiheit und Gleichheit, der möglichsten Individualisirung und Bestimmungslosigkeit jedes Einzelnen. Die Freiheit war das Wort jener Zeit; sie ist es, die in ihrer abstracten Gestalt mit allen ihren Negationen zurückgeführt werden sollte.

Das war die Basis, auf der die Epoche des französischen Lebens sich erhob, die mit der Julirevolution beginnt. Wir müssen es der Geschichte überlassen, ganz zu bestätigen, was wir nur im Einzelnen ausführen können. Aber ein Blick auf den ersten Theil dieser Schrift zeigt uns, daß es derselbe Anfangspunkt ist, von dem die erste Revolution ausging; dasselbe Wollen, dieselbe Verneinung tritt uns aufs Neue entgegen. Es ist das Folgende nichts, als eine bloße Wiederholung dessen, was schon einmal versucht, und schon einmal mißlungen ist.

Und doch zeigen beide Jahrzehnde, so sehr sie sich gleichen

in ihren Grundzügen, eine entschiedene Ungleichheit in der ganzen Gestalt des Lebens, das sie entwickeln. Wer sie nicht beide genau durchforscht, möchte versucht sein, sie für gänzlich einander fremd zu halten; wer tiefer auf sie eingeht, sieht vielleicht nichts, als das, worin sie identisch sind. Beides aber ist unwahr; unwahr für jeden Theil, für jede Seite dieser bewegten Zeiten, und darum wird es da, wo die Vergleichung am nächsten liegt, in der Entwicklung des Egalitätsprincips nur zu einer einseitigen Auffassung führen.

Der Grund jeder einzelnen und allgemeineren Gleichheit dieser beiden revolutionären Decennien liegt vor uns; ihre Ungleichheit beruht auf einem Punkt, den man durchaus als einen eigenthümlichen in der Gegenwart Frankreichs anerkennen muß, um den Gang seiner inneren Bewegung richtig zu würdigen. Der Gedanke der Freiheit und Gleichheit war der ersten Revolution ein neuer, und darum wenn auch nicht gewaltiger, so doch gewaltsamer, als er es gegenwärtig zu sein vermag. Alles was er forderte ward im Sturmschritt errungen und niedergestürzt; weder die Vertheidiger noch die Angreifer kamen zur Besinnung über den tieferen Inhalt dessen was sie hielten und was sie erwerben wollten. Die Entwicklung war zu rasch, um dauernd sein zu können. — Gegenwärtig sind aber jene Ideen bekannt und besprochen, die Forderungen und das Recht, die Bedürfnisse und die Möglichkeit ihrer Befriedigung gewogen und berathen, und was geschieht, geschieht langsamer. Das führt in dem Verhältniß der erhaltenden und bewegenden Kräfte ein Ergebniß herbei, auf dem die ganze innere Gestalt des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens beruht. Das Princip des Rechts sowohl wie das der Gleichheit haben Zeit, sich neben dem gegenseitigen Kampf auch auf ihren Inhalt zurückzuwenden; und damit werden beide wiederum gezwungen, sich nicht bloß mit physischen, sondern zugleich mit intellectuellen Waffen zu messen. Die Vertheidiger des Bestehenden kommen daher zum Bewußtsein des Wahren, das die gegebene Gestalt des Staates und der Gesellschaft aufrecht hält, und lernen es, auf den inneren Grund das äußere Auftreten zu stützen. Die Partei der Bewegung dagegen entwickelt in sich selber langsam aber sicher ihre beiden Seiten, deren tiefe Verschiedenheit nur die Hitze des gemeinsamen Kampfes übersehen ließ — die staatliche des Republikanismus, und die gesellschaftliche des Communismus. Einmal aber ihrer inneren Verschiedenheit

bewußt, ist eine unbegränzte Verschmelzung nicht mehr möglich. Der Communismus selber wiederum kann nicht mehr bei der rohen Form, in der er sich unter Babeuf zeigt, stehen bleiben. Beginnend — wir möchten sagen, mit seinem Beginn, dem aufs neue im allgemeinen Bewußtsein gesetzten Egalitätsprincip, hat er zwölf Jahre lang an sich selber fortgearbeitet, während ihm unter der ersten Revolution kaum so viele Monate gegeben waren. In dieser Zeit entwickelt er sich langsam durch alle Formen, durch alle Verhältnisse mit dem Republikanismus hindurch, und bildet eigne Perioden, deren Wichtigkeit darin liegt, daß, so wie sie zurückgelegt sind, ihr Inhalt nicht aufs neue durchlaufen werden kann. Alle einzelnen Möglichkeiten, alle Fragen, die bei Babeuf noch unaufgelöst in der Idee einer Gütergemeinschaft liegen, erstehen in dieser Entwicklung als besondre, finden besondre Erscheinungen, besondre Besprechung, besondre Ueberwindung oder Widerlegung. Das ist der Charakter der Geschichte des Communismus im heutigen Frankreich, und hierin liegt zugleich ihre hohe Wichtigkeit. Denn Zweierlei wird jeder mit uns anerkennen; zuerst, daß der ganze, in seine einzelnen Punkte aufgelöste Grundgedanke der Unpersönlichkeit des Eigenthums durchdacht und widerlegt sein muß, um wahrhaft überwunden zu werden; dann, daß der einfache Verstand des niederen Volkes gegen das reine Regiren seines Princips nur noch verbissener dasselbe anerkennt, und daß dennoch die höhere wissenschaftliche Entwicklung ihm ihre Wahrheit nicht unmittelbar zu erschließen vermag. Wie soll aber, wenn dem so ist, eben dieser Theil des Volkes zur Erkenntniß der an sich unmöglichen Einseitigkeit seiner Hauptidee kommen? Es giebt nur Einen Weg; und die Geschichte hat ihn uns gezeigt. Jeder Standpunkt des Egalitätsprincips muß als solcher zu einer thatsächlichen Erscheinung kommen, um dem am Thatsächlichen allein fortschreitenden Gedanken seinen besonderen inneren Widerspruch zu offenbaren. Das Egalitätsprincip findet seine Versöhnung erst, indem es das Unterworfensein, das Bestimmtwerden des Einzelnen durch das Allgemeine als absolute Basis für Staat und Gesellschaft anerkennt. Ist die Idee desselben an sich nicht mächtig genug, sich zur Grundlage der letzten Ueberzeugungen zu machen, so muß der einfache Verstand sich dadurch zu ihr hinaufarbeiten, daß er punktweise, gezwungen durch das wirkliche Erscheinen der Unwahrheit derselben, die individuelle abstracte Freiheit fallen läßt, und durch die Negation seiner eignen

Ansichten zur Bejahung jener Idee sich erhebt. Die Geschichte des Communismus wird auf diesem Standpunkt die *thatsächliche Kritik des Princips der abstracten Freiheit*; und damit ist das Verhältniß des heutigen Communismus zu der Geschichte des Egalitätsprincips, das einer solchen bis jetzt entbehrte, uns gegeben.

Wir können hier nicht mit denen rechten, die unsre Auffassung einer in so mancher Beziehung zugleich unsinnigen und gefährlichen Erscheinung nicht theilen werden. Nur Eine Forderung müssen wir setzen: sich nicht von dem Urtheil, das das Einzelne verdient, von der Anschauung der Entwicklung als eines *Ganzen* zurückhalten zu lassen. Ist das Princip der Egalität einmal da, und mit ihm die stets wachsende Armuth der Arbeiter, so ist der Communismus *unvermeidlich*; kein Resultat aber kann für sich aufgehoben werden. Die einzige Möglichkeit einer staatlichen und bürgerlichen Ruhe in Frankreich beruht daher, so paradox es klingen mag, darauf, daß der Communismus selber sich durch das Erkennen seiner eignen Einseitigkeit aufhebt. Das Fieber, das ihn erzeugt, muß austoben; ist die Lebenskraft frisch, so wird es der Gesundheit dienen. Uns aber, die wir einer solchen bittern Erfahrung fern stehen, muß eben dadurch der Communismus ein unmöglicher werden, daß Frankreich uns seine innere Unwahrheit und seine ernsten Consequenzen als belehrendes Beispiel auch dem sinnlichen Auge darzulegen bestimmt ward. Doch nicht minder gewiß ist es, daß Frankreich selber noch weit entfernt von jener inneren Versöhnung der gährenden Widersprüche ist. Was es noch erdulden muß, ehe es dahin gelangt, darf niemand zu behaupten wagen. Freundlich aber wird sie nicht sein, die nächste Zeit, der dieses Land entgegen geht. —

Wir theilen die Geschichte des Communismus in drei Abschnitte, die sich als wesentlich verschieden herausstellen. Man wird eine Menge von Fragen, die hier entstehen werden, nicht beantwortet finden. Aber es ist nicht möglich, genauere Nachrichten von dem geheimen Treiben der Bestrebungen zu erhalten. Ein wichtiger Theil des Stoffes verbirgt sich gänzlich; das Vorliegende hat bis jetzt keine Darstellung gefunden, auf die man sich stützen könnte. So muß denn der folgende Versuch als Beitrag zur Zeitgeschichte, sich von vorne herein für unvollkommen erklärend, einem späteren Forscher die vollständigere Entwicklung überlassen.

Als Ludwig Philipp I. den Thron bestieg, gab es in der ganzen Masse, die ihm die Bahn zu demselben gebrochen hatte, zwei große Theile; die Zufriedenen und die Unzufriedenen. Zufrieden waren alle diejenigen, die bei einer Revolution überhaupt nur zu verlieren haben, das ist, der ruhige Bürgerstand; ferner die, welche durch diese Revolution selbst irgendwie eine Stellung und Bedeutung gewonnen oder sich erhalten hatten. Unzufrieden aber waren die, die eine ganze Reihe von Hoffnungen oder doch einzelne persönliche Erwartungen getäuscht sahen, die Republikaner im Allgemeinen und neben ihnen noch einige besondre Persönlichkeiten; dann aber der Peuple, der durch Revolution scheinbar nur zu gewinnen hat, und der dennoch an dem Preis des Sieges keinen Antheil erhält. War die innere Kraft der ersteren groß, so war die physische Macht der letzteren gewaltig. In rascher Entwicklung schieden sich beide Theile von einander, und ehe es der Regierung gelingen konnte, auf sicherer Grundlage die Ruhe des Staats zu ordnen, bereiteten sich beide, jene zur Vertheidigung, diese zum Angriff vor.

Dieser wenig verhehlte Gegensatz der Parteien hatte, wie es in ähnlichen Fällen immer geschieht, in den gesellschaftlichen Verhältnissen eine heftige Aufregung, in dem Kreise der Industrie aber eine gewisse Unsicherheit zur Folge, die den Beginn größerer Unternehmungen unmöglich, die schon begonnenen schwankend machte. Die Rückwirkung davon auf den arbeitenden Theil der Nation und die Masse der kleineren Capitalisten war eine große und allgemeine Bedrängniß. Der Credit sank, die Capitalien zogen sich zurück, der Verdienst ward gering bei dem Handwerker und Fabrikarbeiter, der Werth des Besitzes fiel, und nirgends war gegen diesen Zustand eine unmittelbare Abhülfe zu sehen.

Das war eine Zeit, wie sie für Empörungen und Verbindungen günstig ist. Diejenigen, welche unter ihr litten, wandten ihren Unmuth gegen den Staat, weil sie umsonst die Unterstützung von ihm hofften, die er doch zu geben nicht im Stande war; diejenigen, die statt einer constitutionellen Monarchie eine Republik gewollt hatten, klagten ihn dessen an, was er nicht verschuldete. So traten diese beiden Elemente in einen gemeinsamen Körper zusammen, und bildeten die oppositionelle Partei, die rein republikanisch war.

Es ist nun, um den Gang der Entwicklung klar zu erfassen,

durchaus nothwendig, die beiden Elemente dieser republikanischen Partei als besondre zu scheiden. Es finden sich zuerst in ihr die eigentlichen Republikaner; eine Reihe von Männern, denen es zur Ueberzeugung geworden war, daß die republikanische Staatsform nicht bloß an sich absolut berechtigt, sondern zugleich im Stande sei, allen Uebeln und Beschwerden für immer abzuhelfen. Sie waren zum Theil aus den Verbindungen unter der Restauration hervorgegangen, zum Theil standen sie selbstständig da; aber keiner unter ihnen erkannte das bestehende Recht als absolut gültig oder als an sich wahr an; sie wollten die Republik, und schalten die Zeit, in der sie die Einführung derselben sich aus den Händen hatten winden lassen. — Neben ihnen stand die Masse des Proletariats, die Arbeiter der Faubourgs, die Nichtbesitzer und die Nichtsthuer. Diese wurden durch zwei Kräfte zugleich bewegt. Zuerst hatte die gepriesene Waffenthat der Julirevolution all ihren militairischen Sinn mit großer Kraft geweckt; die letzten Reste der Napoleonischen Heere hatten sich in jenen Tagen unter ihnen gezeigt, und aufs neue dachten sie an den Glanz ihrer alten Siege. Dazu kam ferner der materielle Mangel, den sie wirklich litten, zum Theil durch gänzliche Arbeitlosigkeit, zum Theil durch die Herabsetzung des Arbeitlohnes. Beides stachelte sie, ein Anderes zu wollen, als das Gegenwärtige. Sie waren kampffertig, und gleich stark durch Muth und Masse. Jenes Andere aber, das was sie wollten, wußten sie selber sich nicht zu sagen. Da traten denn die Republikaner zu diesem willkommenen Werkzeug hinzu, predigten die Demokratie, zeigten das Recht des Volkes, hielten eine schöne Zukunft dem gläubigen Pöbel vor, und gewannen sich mit leichter Mühe den ihnen schon vorher geneigten Sinn des niedern Volkes. So waren von jetzt an die Demokraten und das Proletariat nicht Eins, aber doch vereinigt.

Nun aber galt es, dem organisirten Ganzen des erhaltenden Princips eine Organisation des revolutionären entgegenzustellen. Sie war leicht gefunden. Alle bedeutenderen Männer der Julirevolution waren Mitglieder der geheimen und öffentlichen Verbindungen gewesen, in denen die Opposition gegen die Restauration ihren Heerd gefunden hatte. Der Carbonarismus war nicht untergegangen; die „Société Aide-toi, le ciel t'aidera" bestand noch fort; nur waren mit der Revolution eine Menge der bedeutendsten Leute ausgeschieden, die jetzt wichtige Stellen im Staate bekleideten, wie Barthe, Merilhou, Guizot u. A. Jetzt kam es daher

nur darauf an, jene Verbindungen aufs neue zu organisiren. Das war nicht schwer; die Elemente waren da, der Wille gleichfalls; und so begann die Reihe von geheimen Verbindungen, die den Mittelpunkt der Bewegungen und des Kampfs abgegeben haben, durch den es Frankreich unmöglich ward, einer gesicherten Ordnung und eines segensreichen Friedens zu genießen.

Diese Verbindungen nun, deren Geschichte für die Kenntniß der inneren Zustände Frankreichs überhaupt unerläßlich ist, und die zugleich unsern besonderen Gegenstand auf das genaueste betreffen, erhalten allmählig einen von dem des Carbonarismus durchaus verschiedenen Charakter, und die Entwicklung ihrer Gestalt wie ihrer Bedeutung zerfällt in dieselben drei Abschnitte, in denen die communistische Tendenz fortschreitet. Die erste Epoche, von der wir hier reden, scheidet sich indessen wesentlich nur in Einem Punkte von dem Carbonarismus der Restauration. Wir haben oben schon angedeutet, daß dieser es nicht wagte oder wenn man will nicht vermochte, bestimmt auszusprechen, welche Form des Staats er wolle in dem Fall, daß der Sturz der Restauration ihm gelänge. Bei diesem unbestimmten Inhalt seiner Absichten konnten die Verbindungen, die auf ihn gebaut waren, nicht stehen bleiben. Sie setzten daher als absolute und gemeinsame Aufgabe die Herstellung einer Republik; und in diesem jetzt gefundenen Princip liegt der eigentliche Fortschritt derselben vor den früheren Verschwörungen.

Diese innere bestimmte Entscheidung für einen bestimmt ausgesprochenen Zweck war es nun, die zuerst dem Republikanismus den vollständigsten Sieg über alle anderen ihm nebengeordneten Bewegungen und Tendenzen sicherte. Alle Hoffnungen und alle Kräfte strömten ihm zu, und es wiederholte sich, was schon unter der Restauration geschehen war; wie damals der Carbonarismus alle Männer von Talent und Kühnheit an sich gezogen hatte, so absorbirten jetzt wiederum die aus ihm entstandenen rein republikanischen Verbindungen die ganze Schaar derer, denen ihre Persönlichkeit mehr zu versprechen schien, als ihre äußere Stellung zu bieten vermochte. Das Proletariat kam als solches gar nicht in Betracht; wer sich dem Volke zuwendete, ward Saint-Simonist, und durch den von den Einen verspotteten, von den Andern bedauerten Untergang dieser Schule war für lange Zeit das Auftreten für die Berechtigung des Nichtbesitzers gänzlich unmöglich gemacht. Dadurch gewann der reine Republikanismus an bedeutenden einzelnen Theilnehmern auf der einen, an Vertrauen bei der Masse

auf der anderen Seite. Von 1830 bis 1835 sind daher alle Bestrebungen, alle Bewegungen im innern Frankreich, ja das ganze Verhältniß desselben zum übrigen Europa durchaus republikanisch. Denn schon war nicht bloß die Nachricht von der Julirevolution über die Gränzen Frankreichs gedrungen; die revolutionären Tendenzen, die sich allenthalben zeigten, machten es Frankreich möglich, an eine Propaganda seiner Ideen zu denken. Mazzini stiftete das junge Europa; der Aufstand in Polen brach aus, Deutschland regte sich. Da war keine Zeit an sociale Verhältnisse zu denken. Republik und europäischer Krieg, das war die Losung; und sie ist es geblieben, bis mit dem Ende des Jahres 1834 allmählig eine andre Gestalt der Dinge eintrat.

So erklärt sich uns zweierlei; der vollkommene Republikanismus der geheimen Verbindungen, und ihre vollkommen despotische Organisation, durch welche letztere diese Zeit wesentlich von der folgenden im äußeren Leben des demokratischen Princips sich unterscheidet. Es gehört die genauere Darstellung derselben der eigentlich politischen Geschichtschreibung an. Wir geben nur so viel, als zur Vollständigkeit des Bildes nothwendig ist.

Die erste geheime Verbindung, die sich unter dem gegenwärtigen Gouvernement wirksam zeigte, war die der „Amis du Peuple“. Sie bestand zum Theil aus den in Complottirungs-Angelegenheiten gewiegten Männern, zum Theil aus jungen unbesonnenen Köpfen, die wie immer die Bewegung um der Bewegung willen suchen. Die Ereignisse drängten sich zu rasch; es war noch keine feste Sonderung, noch keine sichere Organisation des Ganzen möglich geworden; dazu kam, daß die Glieder nicht der strengen Vorsicht zu bedürfen glaubten, und zugleich meinten, die neue Regierung sei schwach und unhaltbar. Sie wagten sich daher kühn ins Publikum, und predigten offen und unverhohlen den Aufruhr. Die Regierung verfolgte sie; aber auch sie mußten erst thatsächlich zeigen, daß sie unfähig waren, ernsten Maßregeln die Spitze zu bieten, ehe man sie aufgab. Nach den ersten Versuchen, im December 1830, bei Gelegenheit des Ministerprocesses einen Aufruhr zu Stande zu bringen, sammelte die Verbindung ihre Kräfte zu einer ernsthafteren Empörung, die bekanntlich am 14. Febr. 1831 ausbrach, als der Clerus es wagte, dem Herzog von Berry in der Kirche von St. Germain l'Auxerrois eine Todtenmesse zu lesen. Die Kirche ward halb zerstört, der wilde Pöbel zog darauf über die Seine, und vernichtete den Palast des Erzbischofs, auf dessen

Platze jetzt friedliche Linden blühen. Die Regierung legte diesen Kampf zwischen Volk und Geistlichkeit mehr bei, als sie ihn gewaltsam unterdrückte; indessen konnte ihr die nahe Gefahr nicht entgehen. Die Société des Amis du Peuple ward von jetzt an streng verfolgt, ihre Versammlungen mit den Bajonnetten der Nationalgarde auseinander getrieben, und als sie im November desselben Jahres den bedeutenderen Aufstand von Lyon hervorrief, mußte sie sich, den ernsthaften Nachforschungen zu entgehen, gänzlich auflösen.

Jetzt schien die Ruhe gesichert. Allein schon hatten die Führer jener Verbindung den Fehler erkannt, den sie begangen. Es fehlte derselben zweierlei: eine festere Organisation und ein bestimmt ausgesprochenes Glaubensbekenntniß; und beide Bedürfnisse riefen die „Société des Droits de l'Homme" hervor. Diese Verbindung, die mit dem Carbonarismus in der Vorsicht der inneren Einrichtung wetteifern konnte, ist entschieden die wichtigste unter allen, die seit der ersten Revolution in Frankreich aufgestanden ist. Sie war über alle Theile des Staats verbreitet, aber die Unterabtheilungen wußten nichts von den höheren Stufen, diese kannten die Hauptführer nicht, die aus ihrem selbst für die wachsame Polizei unerreichbaren Dunkel die willenlose Masse beherrschten. Daher ist sie selber auch jetzt noch im Allgemeinen unbekannt, obwohl sich ihr Dasein nur zu oft in blutigen Empörungen manifestirte. Ihr Grundgesetz war eine Erklärung der Menschenrechte, die mit der Declaration des Droits de l'Homme von 1793 fast übereinstimmt. Wir besitzen zwar keinen authentischen Text derselben, aber es ist kein Zweifel, daß derselbe in der „Declaration des principes fondamentaux de la Société" der Broschüre „Projet de Constitution republicaine par Ch. Ant. Teste" (Paris 1833, p. 37—45) in allem Wesentlichen enthalten ist *). Sie beruht auf dem Gedanken einer vollkommenen Demokratie, und beruft sich dafür auf das unveräußerliche Recht der Menschen, glücklich zu sein (Art. 1.), welches Recht nur durch die Republik verwirklicht werden kann, und erklärt (Art. 51.): „wer sich die Herrschaft anmaßt, ist ein öffentlicher Feind, er erklärt der ganzen Gesellschaft den Krieg", — ein bedenklicher Satz, der wie kein anderer sich willig jedem

*) Wir glauben dies um so mehr behaupten zu dürfen, als die „Erklärung der Menschenrechte", die den deutschen Mitgliedern dieser Verbindung als politisches Glaubensbekenntniß bei ihrer Aufnahme vorgelegt ward, eine wörtliche Uebersetzung jener Declaration ist.

Mißverständniß darbietet. — Das Volk nahm ihre Erklärungen mit großer Theilnahme auf; Teste, Gernier-Pagès, Carrel, Cabet, waren damals hochgefeierte Namen; das junge Europa schloß sich an dieselben an, man strebte, arbeitete, versammelte sich, und bewaffnete die Mitglieder. Nach einigen unbeträchtlicheren Störungen der öffentlichen Ruhe in der Cholerazeit, wo das Volk meinte, die Jesuiten hätten die Brunnen vergiftet, entwickelte sich endlich am 5. und 6. Juni 1832 ein Aufstand, der zuerst ausdrücklich sich gegen die bestehende Regierung erklärte, und die Republik proclamirte. Das Leichenbegängniß des Generals Lamargue gab die Veranlassung, die noch frische Erinnerung an die Julitage den Muth, und der Kampf nahm rasch eine ernste Gestalt an. Allein das Gouvernement war lange von dem ganzen Plane in Kenntniß gesetzt; die entschiedensten Maßregeln waren vorbereitet; die Republikaner wurden geschlagen, und bei dem Kloster St. Mery der Rest derselben mit Kartätschen zusammengeschossen.

Die wichtige Folge dieser Empörung war die von nun an anerkannte und ausgesprochene politisch-revolutionäre Tendenz der geheimen Verbindung, die man bisher, obwohl sie ein öffentliches Geheimniß war, doch noch immer nicht für die eigentliche Aufgabe der Société selbst hatte ausgeben können. Jetzt war der innere Krieg erklärt; die Société des Droits de l'Homme, weit davon entfernt, den Muth zu verlieren, verbarg ihre Hauptführer nur noch vorsichtiger, und trat, wo sie es wagen durfte, nur noch bestimmter auf. Zwar finden wir von 1832 bis 1834 keinen Aufruhr, allein über Paris, ja über ganz Frankreich breitete sich jenes dunkle Gefühl des Mißbehagens und der Unruhe aus, das einem Sturme vorhergeht. Man fühlte, daß die Demokraten einen letzten Versuch wagen würden; man begriff das Thörichte desselben, und sah es dennoch unvermeidlich herannahen. Die Regierung erwartete sie festen Fußes; sie kannte Zahl, Namen und Ziel der Verbindung, aber sie vermochte nicht, gerichtlich darzuthun, was wenigen doch eigentlich unbekannt war. So mußte es denn noch einmal auf eine blutige Entscheidung ankommen. Im Februar 1834 versuchte bekanntlich das junge Europa den Savoyer Zug; er mißlang, aber jetzt war ein langes Schweigen nicht mehr möglich. Man sagt, die Société des Droits de l'Homme habe den Savoyern entgegen gearbeitet, weil sich das junge Europa nicht der französischen Direction unter-

werfen wollte. Das reizte zur Erbitterung und Trennung; sollte noch etwas von Seiten der Verbündeten geschehen, so durfte man keinen Augenblick verlieren. Schon lange hatten die Hauptführer erkannt, daß Lyon für einen Aufruhr fast eben so wichtig sei, wie Paris; grade jene Masse der unzufriedenen Proletarier war in dieser industriellen Hauptstadt Frankreichs größer und elender, und daher bereitwilliger zur Gewalt. Hier concentrirte man daher den Aufruhr, der am 14. April 1834 mit offner Proklamirung der Republik begann. So wie die Nachricht davon nach Paris gelangte, brach auch hier ein Aufruhr aus, der mit der ganzen Wuth der Verzweiflung erhoben, mit der ganzen Kraft des Rechts bekämpft ward. Der Kampf in den Straßen war heftig, aber kurz und entscheidend. Die Empörer unterlagen in beiden Städten, und die Nationalgarde, an der Seite der Truppen mit der bestimmtesten Tapferkeit ihrer Pflicht gehorchend, belehrte die Empörer, daß sie im Kerne des Volks keine Verbündeten zu hoffen haben. Die Republikaner, durch diese Gewißheit und ihre gänzliche Niederlage vernichtet, zerstoben, die Verbindung der Société des Droits de l'Homme löste sich auf, und Frankreich schien der langersehnten und theuer erkauften Ruhe endlich genießen zu können. —

Das ist die politische Seite der Bewegungen, die in dieser Epoche die Aufmerksamkeit und die Theilnahme von ganz Europa in Anspruch nahmen. Wichtiger vielleicht, gewiß aber nachhaltiger war der Einfluß derselben im Kreise des gesellschaftlichen Lebens im höheren Sinn. Man hat den letzteren über die Heftigkeit und die Gefahr der rein politischen Angriffe auf das bestehende Recht fast immer übersehen; dennoch ist es für das Verständniß der heutigen Zustände nothwendig, das Verhältniß der Elemente, wie es sich unter den Verbindungen und durch sie gestaltete, als eine eigne Entwicklung anzusehen.

Viele haben gemeint, daß schon während der ersten Jahre der gegenwärtigen Regierung communistische Ideen zu den bewegenden Kräften in den geheimen Verbindungen gehört haben. Dies ist ein wesentlicher Irrthum, und beruht auf der Verwechslung zweier Begriffe, die allerdings zu einem Ganzen zusammentreten, ohne darum identisch zu werden, dem des Proletariats und dem des Communismus. Beide aber sind durchaus zu scheiden, ja jeder von ihnen hat seine eigne Geschichte auch in dieser ersten Epoche der Julidynastie, die man besonders betrachten muß, um die ganze Entwicklung dieser für das innere

Leben Frankreichs so unendlich wichtigen Zeit richtig beurtheilen zu können. Und hierfür ergeben sich nun folgende wesentliche Gesichtspunkte.

In dem ganzen Körper der oppositionellen Partei waren die beiden Elemente desselben, die Republikaner und die Proletarier, unbedingt auf einander angewiesen. Jene bedurften der massenhaften Kraft, diese der intellectuellen Haltung. Zwar fühlte man schon damals, daß es einen Punkt gebe, wo sie auseinandertreten; allein die heftigen Stürme ließen keine ruhige Scheidung des an sich Getrennten zu. Durch diese Vereinigung nun ward die Stellung und Entwicklung des Proletariers während dieser Epoche bestimmt, und der Grund zu der folgenden gelegt. Denn die demokratische Partei mußte, um eben als Volkspartei dazustehen, die Masse des Peuple loben, ihr schmeicheln, sie aufreizen und die Erhaltungspartei auf jede Weise glauben machen, daß sie selber mit der Masse des Volkes identisch sei. — Der Peuple indeß, seinen Gegensatz zur herrschenden Bourgeoisie im Allgemeinen fühlend, hörte gerne, was seinen Hoffnungen entsprach, aber er begann eben dadurch allmählig sich als ein selbstständiges Ganze mit einer eignen Aufgabe anzusehen, und eine selbstbewußte Classe zu bilden. Denn die Masse der Arbeiter, Handwerker, Nichtbesitzer aller Art war bis dahin ohne einen Mittelpunkt gewesen, durch den sie sich hätte kennen, aussprechen, ihre Ansichten gegenseitig bestimmen und ihre Zahl schätzen lernen können. Die Emissäre der Société des Droits de l'Homme stiegen nun grade in diese Kreise des Volkslebens hinab, sammelten sie um sich, zeigten ihnen, was sie für ihre Rechte ausgaben, und weckten so mit ihren Reden, Journalen und Broschüren zuerst das Bewußtsein unter den Proletariern selbst, daß sie ein Ganzes in der Gesellschaft bildeten, und zwar ein physisch mächtiges, leidendes und dennoch unendlich berechtigtes Ganze. Während dieser ganzen ersten Epoche nach der Julirevolution trat indessen diese bedeutendste Folge der demagogischen Umtriebe, die nicht genug gewürdigt werden kann, vor dem republikanischen Element in den Hintergrund, weil die Proletarier belehrt wurden, daß die Republik allem Uebel abhelfen würde. Wir finden bis 1835 keine Spur einer selbstständigen Bewegung des Proletariats, weder im inneren Leben desselben, noch auch in den Kämpfen mit der Regierung. Es darf uns dabei nicht irre machen, daß bei den meisten kleinen Aufständen die Berichte uns von dem Geschrei

nach „Arbeit und Brod“ erzählen, mit dem sie sowohl in Paris als Lyon zu beginnen pflegten; nicht einmal, daß in der Lyoner Revolte von 1832 auf der schwarzen Fahne der Empörer geschrieben stand: „Du pain ou la mort“; es sind dieses nur die Vorwände der Demokraten, mit denen sie ihre Absicht den Einen verbergen, den Andern rechtfertigen wollten. Jene innere Selbstständigkeit des Proletariats war daher eine nur im Geheimen, den Proletariern wie den Republikanern selbst unbewußt sich entwickelnde Folge, die aber dennoch eben so wichtig und nachhaltig ward, wie eine zweite, die jene gleichfalls nicht sahen oder doch nicht achteten. Das, was den Proletarier hält, sich nicht an dem Bestehenden zu vergreifen, selbst wenn er es vermöchte, ist die in seinem Gemüthe lebendige Achtung vor der Heiligkeit des Gesetzes; aber diese grade war auf das entschiedenste durch die Republikaner von allen Seiten her untergraben. Wo die geheimen Verbindungen mit ihrer zerstörenden Gewalt eindrangen, da hinterließen sie nichts als Haß gegen die Obrigkeit, Verachtung gegen die Gesetze und Unmuth über den gegebenen Zustand. Die Demokraten riefen, wo und wie sie konnten, diesen inneren Widerspruch im Herzen des Proletariats selbst hervor, weil sie hofften, ihn benutzen zu können, und man muß gestehen, daß es ihnen gelang, die tiefsten Grundfesten des Staats und der Gesellschaft zu erschüttern. So lange indeß der Republikanismus selbst noch in Kraft war und für die Hoffnungen des Volkes den Ausgangspunkt bildete, konnte auch diese Folge der revolutionären Umtriebe nicht zur Bedeutung gelangen. Was dieselben erzeugt hatten, konnte sich erst zeigen, nachdem sie aufgehört und die erregte Bewegung nun sich selber überlassen ward, und in diesem Punkte liegt die tiefere Bedeutung dieser Epoche für die innere Geschichte der Gesellschaft. Denn von jetzt an ist das Proletariat da und zwar als der erklärte, kein Gesetz verehrende Gegner jedes erhaltenden Princips. Es strebt sich zu erkennen, seine eigentlichen Forderungen sich klar zu machen, und sich auf jede Weise mit jedem Feinde seiner Ansprüche zu messen. Indem sich nun die rein politische Partei nicht mehr an die Spitze dessen stellen konnte, was sich hier bildete, mußte es, alleinstehend, in die furchtbarsten und thörichtsten Abwege gerathen; und die folgende Epoche bietet uns dafür nur zu sprechende Beweise.

Aber es ist zugleich klar, daß diese Gestaltung der Elemente noch nirgends den eigentlichen Communismus enthält.

Dieſer beginnt erſt mit dem beſtimmten Verneinen des perſönlichen Eigenthums, und ſchließt mit der Negation des Staats und der Kirche ſelbſt. Von dieſem Grundgedanken und den Conſequenzen des Egalitätsprincips bis zur Vernichtung alles Beſtehenden wußte dieſe Epoche noch nichts; es iſt im Gegentheil wohl entſchieden, daß die wirklich communiſtiſche Tendenz während derſelben weder Zeit hatte ſich geltend zu machen, noch auch in dem Kreiſe der zum Theil ſehr gebildeten demokratiſchen Führer Anklang finden konnte; und ſo iſt es mir von glaubwürdigen und unterrichteten Männern verſichert worden. Dagegen aber iſt Folgendes eben ſo unbeſtreitbar. Zuerſt war dem Communismus im Allgemeinen durch jene dem Proletariat gegebene Stellung ein reiches Feld eröffnet, das nur der Zeit bedurfte, um ſeine Früchte zu tragen; dann aber gränzten allerdings ſchon einzelne Beſtrebungen ſo nahe an den Communismus ſelbſt, daß es leicht iſt, einzelne Beſtrebungen der Société des Droits de l'Homme mit den ſpäteren communiſtiſchen zu verwechſeln. Schon damals ließ das Princip der Egalité, das jene zum Grunde legten, die ſtrengeren Logiker ſich nicht ganz verhehlen, daß ſie bei der Frage nach dem Recht des perſönlichen Eigenthums anlangen mußten; und ſo bildete ſich in jener Verbindung ſelbſt eine Section, die zum Titel den Wahlſpruch nahm: „Abolition de la propriété mal acquise.“ Es iſt wohl unzweifelhaft, daß man hier den Staat, die Familie und die Kirche beſtehen laſſen wollte; allein es iſt nicht möglich zu beſtimmen, wie weit der Grundſatz, „das unrecht erworbene Eigenthum aufzuheben“, ausgedehnt worden iſt, da wir keine genaueren Nachrichten darüber zu erhalten im Stande waren; ja es läßt ſich kaum mit Entſchiedenheit behaupten, ob jene Fraction mit dem eigentlichen Babouvismus, von dem wir ſogleich reden werden, in Verbindung geſtanden hat oder nicht. Selbſt wenn dem ſo wäre, ſo blieben die Anhänger derſelben doch nur ſchwach an Anzahl und Bedeutung, und wurden die eigentlich communiſtiſchen Fragen jemals in den höheren Zirkeln der Verbindung erhoben, ſo ſind ſie dennoch nie zu Tagesfragen, viel weniger zu Gegenſtänden der republikaniſchen Journaliſtik geworden. Dieſe ging nie über die rein politiſche Seite hinaus, alle Grundlagen der Geſellſchaft abſolut anerkennend. Aber die erſten Anfänge der folgenden Periode waren dennoch da, wenn auch ohne ſelbſtſtändige Entwicklung und Anerkennung. Wir finden in der oben angeführten Declaration

des Droits de l'Homme von Teste (Art. 11.) ausdrücklich das Eigenthum als ein Recht anerkannt, wenngleich auf eine, man möchte fast sagen zweideutige Weise: „Eigenthum ist das Recht, welches jeder Bürger auf den Genuß desjenigen Gütertheiles hat, der ihm vom Gesetze zugesichert ist.“ *) Mit diesem Gedanken begnügte sich im Allgemeinen die republikanische Partei; aber sie weist nicht, wie gegenwärtig, jeden Zweifel am Eigenthum überhaupt zurück. Dies ist der Punkt, wo sich diese Epoche und die folgende berühren, und der zu der unrichtigen Identificirung des damaligen Republikanismus mit dem Communismus manchem Veranlassung gewesen sein mag. Aber eben so falsch ist es, beide als absolut einander fremd hinstellen zu wollen. Eben das ist in dieser bestimmten Beziehung der Charakter jener Zeit, noch mitten in der ersten Entwicklung ihres Inhalts begriffen zu sein. Jedes scharf begränzte Bild würde entweder dem Republikanismus oder dem Communismus zu viel zusprechen; will man den inneren Zustand erfassen, so objectivisire man sich den eignen Gedanken in dem Augenblicke, wo mit dem Princip der Gleichheit die demokratische Form als absolut gesetzt ist, und er nun sich gleichsam umschaut, ob er noch andre Aufgaben zu lösen hat. Schwer zu sagen wäre es allerdings, ob der reine Republikanismus selbst je zum Communismus übergehen konnte, wenn ihn nicht die Macht der Regierung unterdrückt hätte; wie sich aber der letztere nun wirklich entwickelt hat, zeigt die folgende Epoche.

Zweite Gestalt. Von 1835 bis 1839. Epoche des Babouvismus.

Die unaufhörlichen Störungen der öffentlichen Ruhe, die seit vier Jahren sich gefolgt, zeigten endlich im industriellen Leben Frankreichs ihre verderblichen Folgen; und die ewigen Kämpfe, die die Nationalgarde ihren eignen Mitbürgern in den Hauptstädten des Landes lieferte, machten zuletzt die Urheber der Unsicherheit selber verhaßt. Die ganze Classe der Besitzenden begann sich von dem materiellen Nachtheil des republikanischen Elements und seiner Kämpfe mit dem bestehenden Staat zu über-

*) Nicht zu verkennen ist der wesentliche Unterschied dieser Abfassung der Menschenrechte von der in der Const. von 1793. Hier wird das Eigenthum noch als eins der absoluten Rechte hingestellt, während es in den obigen, in dem die absoluten Rechte aufzählenden Art. 2, gar nicht vorkommt und nur als Accessorium später hinzugefügt wird.

zeugen, und allmählig anzuerkennen, daß eine größere Freiheit der Bourgeoisie und zugleich eine größere Sicherheit ihrer Interessen, als die durch die gegenwärtige Charte ihnen zugestandene, nicht vereinbar sei. Die Bourgeoisie wandte sich daher in der Kammer der Regierung, in der öffentlichen Meinung dem antirevolutionären Princip zu; man begann die geheimen Verbindungen, diese Urheber alles Uebels, zu mißbilligen; schon im März 1834 erlangte das Gouvernement das strenge Gesetz über die geheimen Verbindungen von der Kammer (publicirt am 10. April); am 14. desselben Monats trat die Nationalgarde entschieden gegen die Empörer auf, und so erlitt die revolutionäre Partei zwei tödtliche Niederlagen zugleich; in dem gesetzgebenden Körper und in den Straßen der beiden großen Hauptstädte.

Die Folgen dieser Siege des conservativen Elements waren entscheidend. Die Regierung verfolgte die Empörer aufs strengste, und der ganze besonnene Theil des Volkes billigte laut und unverholen diese Bekämpfung der revolutionären Bestrebungen. Die Société des Droits de l'Homme durfte es nicht mehr wagen, ihre halb öffentliche Stellung beizubehalten; sie verschwand, zu sehr compromittirt, auf allen Punkten, und löste für den Augenblick sich auf. Wichtiger aber war jene Richtung der öffentlichen Meinung gegen die geheimen Gesellschaften und die Empörungen selbst. Bis jetzt hatte man es wagen dürfen, sich eine Ehre aus der Theilnahme an denselben zu machen, und so lange der Sieg unentschieden war, mochten Andersgesinnte nicht gradezu verurtheilen, was vielleicht in kürzester Zeit zur Herrschaft kommen konnte.

Nun aber begann der laute Tadel, der die Revolutionen traf, jene Theilnahme zu einem Vorwurf gegen die Besonnenheit der Mitglieder zu machen, und die oppositionelle Partei durfte nicht mehr gestehen, daß sie noch jetzt wie früher in jenen Gesellschaften ihre Hauptstärke suchte. Das Bestehen derselben war daher in seiner Grundlage angegriffen; sie mußten von allen denen aufgegeben werden, die noch eine öffentliche Bedeutung sich erhalten wollten. Damit ward das Associationssystem des Republikanismus selbst vernichtet; es war nicht bloß eine Ausbreitung und neue Organisirung desselben unmöglich gemacht, sondern selbst die früheren Mitglieder schieden aus, und das Verbindungswesen ging allmählig einer gründlichen Auflösung entgegen.

Allein jetzt erst, nachdem die alte Société des Droits de

l'Homme eingegangen, zeigte es sich, wie groß das Uebel war, das sie erzeugt hatte. In der alten Gestalt jener Verbindungen war das Proletariat dem Republikanismus entschieden untergeordnet gewesen. Ihre ganze innere Einrichtung beruhte durchaus auf dem Princip des absoluten Gehorsams aller Mitglieder gegen die höher stehenden Lenker des Ganzen; sie waren es, die den Ansichten und Forderungen wie den Bestrebungen und Thaten der ganzen Verbindung Leben und Richtung gaben. Hatten sie nun gleich das Proletariat gegen das Bestehende gereizt und es die Nichtachtung des Rechts gelehrt, so verstanden sie es doch zu gleicher Zeit, die Zügel strenge festzuhalten, und jeder einseitigen Entwicklung der verschiedenen Elemente ihrer ganzen Verbindung vorzubeugen. Jetzt aber war jene Verbindung selbst aufgelöst, oder doch so geheim, daß die Bourgeoisie an ihre Existenz nicht mehr glaubte, die Proletarier aber von ihr sich selber überlassen werden mußten, und damit war denn allen jenen widersprechenden Elementen, die noch wüst und unversöhnt in der nun führerlosen Masse des Proletariats gährten, die freie Bahn geöffnet. Der Glaube an die Heiligkeit des bestehenden Rechts war vernichtet, und der Kampf gegen dasselbe zu einem Lebenselement des Proletariats gemacht; aber es wußte nicht, was es an dessen Stelle setzen sollte; man hatte es durch unaufhörlichen Zuruf zu unbegränzten Ansprüchen gereizt, aber wenig daran gedacht, wie man sie erfüllen könnte; man hatte durch Vereinigung der Menge dieselbe zum Bewußtsein ihrer Kraft gebracht, und jetzt traten die Lenker zurück, deren sie doch bedurfte. Der Widerspruch war da, seine Lösung war ihm nicht gegeben. So wandte er sich denn, ohne einen positiven Inhalt erreichen zu können, vernichtend gegen alle Verhältnisse, die ihm Schranken setzten; hatten sich früher die Constitutionellen und die Republikaner bekämpft, so traten sich jetzt die beiden allgemeineren Theile der Gesellschaft selbst gegenüber, die Besitzer und die Nichtbesitzer, die Gebildeten und die Ungebildeten, die Bourgeoisie und der Peuple; aus den rein politischen Parteiungen ward eine sociale Spaltung, und an die Stelle der Periode der offenen Revolten trat die der heimtückischen Attentate.

Das ist im Allgemeinen der Charakter der letzten Hälfte des verflossenen Jahrzehends; Frankreich hat auch hier seine Bestimmung erfüllt, und dem übrigen Europa thatsächlich gezeigt, wohin ein gereiztes, unglückliches und zugleich ungebildetes Pro-

letariat, wenn es sich selber überlassen ist, gelangen muß. Es ist sehr schwer, und auf vielen Punkten gradezu unmöglich, das Einzelne in diesem merkwürdigen Theile der Geschichte desselben zu erfahren, da es sich zum Theil hinter dem tiefsten Geheimniß, zum Theil in dem Unbewußtsein der Proletarier selbst verbirgt. Allein mit Bestimmtheit scheiden sich diese Jahre von den früheren ab, und treten uns mit einer selbstständigen Entwicklung entgegen, die nicht für Frankreich allein eine dauernde und ernste Bedeutung hat. Sie verdient es, daß man sie, nicht um ihrer selbst, aber um der Belehrung willen, so weit es möglich ist, ins Einzelne verfolgt.

Als der Republikanismus seine öffentliche Organisation aufgab, und die Société des Droits de l'Homme verschwand, war noch die Verbindung zwischen den gebildeten Republikanern und dem Proletariat nicht gänzlich aufgehoben. Die ersteren hatten lange erkannt, daß es eine Hauptaufgabe für jede Staatsform sein müsse, auch für das niedere Volk zu sorgen, und daß es nicht genug sei, bloß eine Demokratie denen zu übergeben, die in unmittelbarer materieller Abhängigkeit sich derselben doch nicht erfreuen würden. Sie wandten sich daher wie früher, so auch jetzt noch theils aus innerer Ueberzeugung, theils um nicht bloß als Oppositions-, sondern zugleich als Volkspartei dazustehen, dem Proletariat zu. Die liberale Bourgeoisie fuhr fort, die niedersten Classen der Bevölkerung zu schützen, zu vertreten, und selbst wo es geschehen konnte, sie aufzureizen; das Volk aber, gewohnt, in dem höher gebildeten und bis jetzt ihm immer voraufschreitenden Republikaner seinen eigentlichen Wortführer und Leiter zu sehen, schloß sich nach wie vor an die Hauptvertreter jener Richtung an; ja es läßt sich vielleicht nicht ohne Grund behaupten, daß noch immer eine unmittelbare Verbindung zwischen beiden stattfand. Indessen war bald die allgemeine Bewegung zu stark und jenes Verhältniß zu unbestimmt, als daß es lange hätte dauern können. Das Haupt war gefallen, und die despotische Einheit der alten Gesellschaft aufgelöst. Die demokratische Bourgeoisie ward nun zwar Erbe ihrer Ansichten und zum Theil ihrer Stellung, aber nicht ihrer Macht. Sie konnte daher die selbstständige Entwicklung des Proletariats nicht mehr verhindern, weil sie für dasselbe nicht, wie jene, einen außerhalb seiner Sphäre liegenden bestimmten Zweck ihm vorzeichnen konnte. Die dem Proletariat eigenthümliche Richtung ist aber weniger

politiſch als *ſocial*, während die republikaniſche **Bourgeoisie** wie die alte Verbindung ſelbſt, die ihre Organiſation geweſen war, nur rein politiſche Zwecke ſich zur Aufgabe ſtellen konnte. Damit begann denn ſchon gleich nach der letzten großen Revolution jene Entfremdung beider Oppoſitionselemente ſich in einzelnen, aber ſprechenden Symptomen zu zeigen. Für die Geſchichte des Staats iſt hier das Verhältniß der Journale, wie wir es oben dargeſtellt haben, eine eben ſo wichtige als unerſchöpfliche Quelle. Während der Herrſchaft des Republikanismus war die ganze Journaliſtik der nicht dynaſtiſchen Oppoſition eine Einheit, und von dem Peuple als ſolchem wenig die Rede. Nach der Niederlage deſſelben erſt ſpalteten ſich die Organe der ſogenannten Liberalen — ein vollkommen inhaltsloſer Ausdruck — in die verſchiedenen Richtungen des **National**, des **Journal du Peuple**, des **Bon Sens** und andre; in dieſer Beziehung können wir uns auf das ſchon früher Entwickelte beziehen. Alle aber ſtellten von da an das Proletariat als ein *eignes* Moment hin, mehr oder weniger bewußt dem innern Gang der ſich entwickelnden Verhältniſſe gehorchend, ohne jedoch dieſem Proletariat ſelber eine beſtimmte Bahn, auf der es fortſchreiten müſſe, darzulegen; eine Auffaſſung, die bis dahin der Journaliſtik wie dem Leben ſelbſt weſentlich fremd geweſen war. Das aber ſetzte voraus und zeigte zugleich, wie der höher ſtehende Theil in der Bewegungspartei jetzt begann, ſeine ihm eigenthümliche Geſtalt anzunehmen, die unter der Herrſchaft der Verbindungen ihm nicht hatte werden können. Der Peuple aber, jene Trennung aus der verwirrten Geſtalt der Dinge mit richtigem Sinne herausfühlend, ſah ſich alsbald nicht bloß ſich ſelber überlaſſen, ſondern begann zu begreifen, daß es eine ihm als ſolchem *eigne* Aufgabe habe, deren Conſequenzen eine endliche und entſchiedene Oppoſition der bis dahin eng verbundenen Elemente herbeiführen müßten. Dieſes Gefühl zwang daſſelbe, nach jener Aufgabe zu ſuchen, und ſich das Princip zum Bewußtſein zu bringen, wodurch es ſich zu einem ſelbſtſtändigen Ganzen erheben, und aus der Stellung eines bloßen Werkzeugs eine gleiche Bedeutung mit dem eigentlichen Republikanismus ſich aneignen könne. So war das Verhältniß beider Haupttheile der Oppoſition; es war nicht klar, nicht ausgeſprochen, daß der Gegenſatz, den ſie in ſich trugen, wirklich ſchon da ſei; man konnte nicht ſagen, daß ſie ſich trennten, und doch traten ſie allmählig auseinander; noch war es nicht beſtimmt, was beide in Beziehung

auf einander wollten und vermochten, aber schon bedurfte es nur eines entschieden ausgesprochenen Wortes, um den schlummernden Widerspruch zwischen Proletariern und Republikanern, der den ausgesprochnen Charakter des heutigen Zustandes bildet, zu wecken. Die Zeit, in der dieser der ganzen französischen Gesellschaft zum Bewußtsein kam, ist eben die Epoche des Babouvismus.

Buonarotti, derselbe, der in der Verschwörung Babeuf's eine so bedeutende Rolle gespielt, hat in Brüssel eine Geschichte desselben verfaßt und drucken lassen, schon ehe die Julirevolution ausbrach, gleichsam in dem dunklen Gefühle, daß die Lehre Babeuf's ihre Zeit noch nicht ausgelebt habe. Das Buch konnte indeß in den damaligen Verhältnissen keinen Anklang finden, und fand keinen; es lag gänzlich unbeachtet bei der Masse derer, die in den Lagern der Buchhändler einer ruhigen Vergessenheit übergeben werden. Als die Bourbonische Dynastie gestürzt war, eilte Buonarotti nach Paris, und der alten und lieben Gewohnheit vielleicht eben so viel folgend als der Ueberzeugung, zögerte er nicht, an den geheimen Verbindungen lebhaften Theil zu nehmen. Gerne hätte er schon damals seine Theorie einer absoluten Nivellirung aller Besitzesunterschiede in der Société des Droits de l'Homme bekannt und allgemein gemacht; aber man hörte ihn nicht, und die, die ihn hörten, hatten weder Einfluß genug sich geltend zu machen, noch auch Zeit, über jene Fragen nachzusinnen. Buonarotti, altersschwach, vermochte durch seine Persönlichkeit weder die Mängel seiner Theorie zu bedecken, noch auch die Ueberzeugungen mit raschem Schwunge des Gefühls zu überwältigen; die Hauptführer der Société des Droits de l'Homme wiesen ihn zurück, und die Jugend dachte mehr auf den nahen Kampf als auf das wofür sie kämpften; das Proletariat aber verstand ihn nicht, und so blieb er bis 1835 fast ohne Anhänger, ganz ohne Einfluß.

Indessen hatte er bei seiner Ankunft aus Brüssel eine kleine Anzahl Exemplare seines Werkes mitgebracht, und diese an einige der entschiedensten Republikaner vertheilt. Bei den Revolten von 1834 wurde nun eine Menge der Empörer ergriffen und in die großen Gefängnisse geworfen; unter ihnen einige von denen, die sich mit der Lehre Babeuf's bekannt gemacht hatten. Die Niederlage hatte, wie sie viele entmuthigte, andere erbittert, anderen den Zweifel angeregt, ob der Republikanismus wirklich die letzte Wahrheit enthalte, groß genug um Leben und Glück für

sie zu wagen. Die Menge der Gefangenen war zu groß, um sie getrennt zu halten; man sah sich, man besprach sich und es war natürlich, daß eben jener Republikanismus den Hauptgegenstand der Unterhaltung bildete. Die Stille des Gefängnisses reizte zum Brüten über das Urprincip der Gleichheit; es ließ die denkenden Köpfe nicht ruhen; über die Staatsform trieb es sie hinaus in das Gebiet des Besitzes und der Intelligenz, und regte Forderungen auf, die man doch nicht sich eigentlich zu gestehen wagte. Da war es nun, wo man wiederum zu dem Werke Buonarotti's griff; und hier trat ihnen mit entschiedener Selbstgewißheit die Idee einer vollkommenen Gütergleichheit als die einzig wahre und letzte Consequenz der Egalität entgegen, umgeben mit dem Glanz, den der Tod und die Strafe ihrer Märtyrer um sie verbreitete. Einer solchen Lehre vermochte der zu natürliche Verstand nicht zu widerstehen; man begann sich mit dem Gedanken der Aufhebung alles persönlichen Eigenthums erst vertraut zu machen, dann erkannte man seine Folgerichtigkeit, und endlich überzeugte er alle, die er berührte. Als sich die Gefängnisse den Republikanern wieder öffneten, gingen sie als kühne Babouvisten aus ihnen hervor, mit dem entschiedenen Glauben an die höchste und letzte Berechtigung der vollkommenen, alles nivellirenden Gleichheit jeder Persönlichkeit, dieser äußersten Consequenz des Egalitätsprincips, und fest entschlossen, die neue Lehre so weit sie vermöchten zu verbreiten.

Während so die ultra-revolutionäre Lehre Babeuf's, die später den Namen des Babouvismus erhielt, in den Gefängnissen sich ihre Apostel zog, und diese nun allmählig in die beiden großen Städte zurückkehrten, um sie dort zu verbreiten, gestaltete sich das Verhältniß des eigentlichen Proletariats und der intelligenteren Republikaner zu einem immer bestimmteren Gegensatze. Zwei Gründe waren es während dieser Zeit vorzüglich, die das erstere mehr und mehr isolirten, und es in seiner Entwicklung auf sich selber anwiesen. Zuerst hatte man, während man der Masse bedurfte für die blutigen Straßenschlachten, den Arbeitern auf alle Weise einen Weihrauch gestreut, dessen sie durchaus nicht gewohnt waren. Die Demagogen hatten kein Mittel verschmäht, die niedere Classe in ihre Gewalt zu bringen; und als nun die eben so sehr gefürchtete als gehaßte Verbindung der Société des Droits de l'Homme unterging, nachdem sie als letzte That das Attentat Fieschi's erzeugt hatte, da begannen die Arbeiter zu

glauben, daß ſie ſelber im Stande ſeien, eine *eigne* Verbindung zu ſtiften, und daß Geſellſchaften, die eine demokratiſche Verfaſſung zum Ziel hätten, vor allem bei ſich ſelber beginnen müßten. Sie forderten daher als Baſis aller geheimen Verbindung das *Wahlrecht*, und gleiche Theilnahme aller Mitglieder. Es bedarf keines Beweiſes, daß eine ſolche geheime Verbindung weder rechte Kraft und Haltung haben, noch auch dem intelligenteren Theile zuſagen konnte. Der Reſt derjenigen, die ſich noch mit ſolchen Angelegenheiten befaſſen mochten, ſchied daher allmählig aus, und überließ die Plebs ſich ſelber. Waren auf dieſe Weiſe die einzelnen gebildeten Männer der inneren Arbeit des Proletariats entfremdet, ſo erhob ſich nun ein zweites Element, das die republikaniſche Bourgeoisie im Allgemeinen vom Proletarier trennte. Nicht nur die *Form* der Verbindungen war es, die ſeit 1835 ſich weſentlich änderte, ſondern namentlich die ganze *Tendenz* derſelben. Während unter den Carbonari's und den ihnen folgenden Geſellſchaften nur blinder Gehorſam und Kampf gegen die beſtehende Ordnung gefordert ward, kam in den demokratiſch organiſirten Verbindungen alsbald der *nach* Umſturz der gegenwärtigen Regierung einzuführende Zuſtand zur Sprache. Hier zum erſten Mal trat der Proletarier auf das ihm eigenthümliche Gebiet, und begann nicht mehr nach Grundſätzen, ſondern nach ſeinen *Anſprüchen* den Staat und die Geſellſchaft ordnen zu wollen. Es war zu klar, daß alle bisherigen Verbindungen und Mühen ihm in *ſeiner Sphäre* nichts genutzt hatten; das, was *ihn* den übrigen unterwarf, war der Mangel an dem unmittelbarſten Bedürfniß, dem materiellen Beſitz, und der von ihm bedingten höheren Bildung. Eine Republik, geſetzt auch es gelänge ſie einzuführen, würde doch immer nur in die Hände der Führer, nicht in die der eigentlichen Proletarier fallen; es wäre eine Veränderung des Herrſchers, nicht aber eine Verbeſſerung der Lage der Beherrſchten. Dieſe Wahrheiten lagen zu nahe, um da vergeſſen zu werden, wo eben die bis dahin Beherrſchten nun zu Herrſchern wurden. Sie wurden daher bald dem niederen Volke klar, um ſo mehr, da die ſteigende Concurrenz und die Arbeitskriſen den Arbeitslohn ſtets tiefer herabdrückten. Damit war ein Gebiet betreten, wo weder an eine Uebereinſtimmung der Republikaner und Proletarier, noch auch an eine gemeinſame Anſicht unter den letztern zu denken war. Die demokratiſche Form begünſtigte die endloſen Debatten, die Selbſtüberhebung der Arbeiter

machte zugleich mit der Ungewohntheit derselben, auf Beweise sich einzulassen, eine Uebereinkunft unmöglich, und der tiefe Spalt zwischen jenen beiden Elementen zeigte sich in der dem Publikum verborgenen Sphäre der Verbindungen selbst immer entschiedener, besonders als die beiden am meisten demokratischen Republikaner, Armand Carrel und Cabet, den Schauplatz verließen. So waren die Verhältnisse während der beiden Jahre, die dem letzten Aufstand folgten; von 1834 bis 1837 enthält die innere Geschichte des oppositionellen Elements nur jene langsam sich entwickelnde Trennung, die jeder fühlte, aber keiner gestand.

Da trat in dieser gährenden, geistig schwachen, aber thatbereiten Masse der Babouvismus auf; Männer, die selbst Republikaner gewesen, lehrten mit Bestimmtheit, daß die bloße Demokratie nicht das wahre Ziel sei, wohin die ächte Egalität und die höchste Freiheit führen werde, daß es nur Eine Freiheit gebe, die der absoluten Gleichheit, in der sich weder Staat noch Eigenthum fänden, daß jeder Staat den Unterschied der Befehlenden und Gehorchenden setze, jedes Eigenthum den der Selbstständigen und Abhängigen, daß dagegen der wahre Zustand der Menschen der reine Naturzustand sei, in dem ein jeder gleichviel herrsche, gleichviel besitze, und daß der ganze Gang der Geschichte eben nur diese Entwicklung zum Ziele habe. Sie riefen die Constitution von 1793 zum Beweise auf, und wiesen auf die Pöbelherrschaft der Schreckensregierung hin; sie zeigten in der thatsächlichen und gegenwärtigen Welt die Unterdrückung und das Leiden des Nichtbesitzers, und versprachen den erstaunten Zuhörern eine Welt voll Glück und Frieden, wenn sie den Muth haben würden, diese so nahe liegenden Folgerungen eines Princips, das alle gemeinsam anerkannten, des Princips der Gleichheit, zur Grundlage ihrer revolutionären Ideen zu machen. Die platte Menge horchte auf; diese Lehre hatte wenigstens den Vorzug der Neuheit. Viele kamen allmählig dahin, sie anzuerkennen; die einen, weil sie sich wirklich überzeugen ließen; andre, weil sie mit dem bloßen Republikanismus nicht mehr die Fanatiker spielen konnten; noch andre, weil hier das Räthsel gelöst war, wie dem Proletarier eine materielle Selbstständigkeit gesichert werden konnte; die Lehre gewann Anhang, aber das Haupt — ja das einzige Werk derselben, Buonarotti's Buch, existirte nur in wenig Exemplaren. Da hörte ein kluger Buchhändler, daß bei dem Verleger noch mehre hundert Exemplare vorräthig seien. Er beeilte sich, sie zu kaufen, und selten ward ein besseres

Geschäft gemacht. Es ging reißend zu hohen Preisen ab; gegenwärtig ist nicht daran zu denken, es im Buchhandel zu finden. Durch dieses Werk hat der eigentliche Communismus in Frankreich zum zweitenmal sein Entstehen gehabt; von einigen wenigen Leuten ausgehend, nur in den untersten Classen der Gesellschaft wuchernd, verbreitete er sich allmählig über das ganze Proletariat. Seine wesentliche Bedeutung aber besteht darin, daß durch ihn das Princip der Égalité in jener Classe zu einer entschiedenen und bewußten Verneinung des Staats und des persönlichen Eigenthums sich ausgebildet hat, und von jetzt an das eigentliche Losungswort derselben geworden ist, mit dem sie nicht bloß den constitutionellen Zuständen, sondern auch den Forderungen der Republikaner mit gleicher Negation entgegentreten.

Mit diesem Wiedererscheinen der Lehre Babeuf's traf nun ein andres Ereigniß zusammen, das dasselbe nicht wenig erleichterte. Es ist schwer, besonders für die erste Zeit der vorliegenden Epoche, etwas thatsächlich Bestimmtes darüber anzugeben, wie sich bis zu dieser Zeit in den Verbindungen selbst die Ansprüche des Proletariats und der Republikaner und ihre gegenseitige Gewalt gestaltet haben. Nur das steht fest, daß nach dem Fieschi'schen Attentat die Société des Droits de l'Homme gänzlich verschwindet, und es ist anzunehmen, daß der Rest höhergebildeter Theilnehmer, der sich vielleicht noch in ihr vorfand, von jetzt an auf immer ausschied. Indessen erzeugte sie die „Société des Familles", von der wenig bekannt geworden ist; vielleicht war sie selber nur der Theil der früheren Gesellschaft, der sich, weil er im Besonderen zur thatsächlichen Gewalt bestimmt war, die „Section de l'Action" nannte; doch gehört das Genauere nicht hierher. Sie aber rief die beiden Attentate Alibaud's und Meunier's hervor, die sie, da sie den öffentlichen Unwillen und die Polizei zugleich zur entschiedensten Aufmerksamkeit reizten, im Jahre 1837 zwangen, sich aufzulösen, und so verschwand das letzte Band, das die Republikaner noch mit dem Proletariat vereinigt hatte. Hier ist nun der Punkt, wo der Babouvismus in das Proletariat übertritt. Am 8. Mai 1837 erließ der König eine allgemeine Amnestie für alle wegen politischer Vergehen verhafteten Theilnehmer früherer Verbindungen. Man lohnte ihm schlecht für diesen Act der Gnade. Die Republikaner gingen aus ihren Kerkern hervor mit verdoppeltem Ingrimm gegen alles Bestehende, und zu den wahnsinnigsten und blutdurstigsten Unternehmungen entschlossen. Zu ihrem

wüthenden Haß gegen das Königthum, den ihnen schon frühere Bestrebungen eingeimpft hatten, trat der gegen das bestehende Eigenthum hinzu, und sie zögerten nicht sich geltend zu machen. Den Blick fest auf die Lehre und die Hoffnungen Babeuf's gerichtet, begannen sie im Proletariat ihre Propaganda, die nur zu sehr durch die allgemeinen, oben angedeuteten Verhältnisse befördert ward. Neben den Zusammenkünften in Kneipen und Wirthshäusern, wo die neue Doctrin gepredigt ward, mußten sie bald, um bestimmte Haltpunkte für ihre Bestrebungen zu haben, an ein förmliches Organ ihrer Meinungen denken; und so ward schon im November 1837 das Journal „le Moniteur republicain" gegründet, natürlich auf ungesetzliche Weise. Wenn wir mit der höchsten Indignation, mit wahrhaftem Abscheu von dem Treiben jener Babouvisten reden, so würde man uns vielleicht das Recht dazu bezweifeln, wenn nicht von jenem Organ ihrer Meinungen die Gerichte uns die eben so merkwürdigen als furchtbaren Proben überliefert hätten. Der Moniteur republicain datirt sich nach dem Jahr I. der Republik, und erschien am 3. Frimaire an 46 zum erstenmal als Prospect und erste Nummer zugleich. Als Ueberschrift trägt er:

„Prudence, courage, perseverance" — „Unité, égalité, fraternité".

In diesem Prospect beginnt er mit einer übertriebenen Darstellung des Elends der niederen Classen, und predigt den blutigsten Haß gegen den König, der allein der Grund alles Uebels sei. „Die erste Aufgabe ist", ruft er aus, „Ludwig Philipp anzugreifen; die Personen seines Gefolges kommen nachher." In diesem Sinne geht es fort; der König, der Hof, die Minister, die Liberalen, die Besitzer, alles soll ermordet werden; kein Gott hat Rechenschaft von dem zu fordern, was die Gleichheit gebietet. Wird man es glauben wollen, daß solche Ideen von Menschen unsres Jahrhunderts ausgesprochen worden sind? Und dennoch ist es so; ja es scheut sich dieses Geschlecht nicht, den ganzen Wahnsinn, der sich seiner bemeistert, offen zu verkünden. Nur eine Stelle wollen wir hier anführen, und dann den Leser seinem eignen Urtheil überlassen; sie ist wörtlich aus dem Moniteur universel vom 5. Juni 1839 übersetzt, der den Bericht Merilhou's über den Aufruhr vom 12. Mai desselben Jahres enthält. „Es ist gewiß schön, Atheist zu sein, aber das ist nicht genug. — Man ist kein Mann des Blutes, um sparsam das schuldige Blut fließen zu lassen. Es giebt nur ein einziges Mit-

tel, das man anwenden kann: den Königsmord, den Tyrannenmord, den Meuchelmord, oder wie man dieſen heroiſchen Act nennen will!" (Monit. repbl. Mai 1838. 6. num.) Wen es drängt, in dieſen Wuſt von blutdürſtiger Wuth und tollem Wahnſinn tiefer hinabzuſteigen, der mag im Moniteur universel das weiter leſen, was wir hier auslaſſen. Aber das war denn doch ſelbſt dem Grundpöbel zu viel, an den dieſe Blätter gerichtet waren. Der Moniteur republicain hörte im Juli 1838 auf, zu erſcheinen, und an ſeine Stelle trat das Journal „l'Homme libre", das ſich nicht in ſeiner Empörungsſucht und ſeinem wüthenden Haß gegen alles Beſtehende, wohl aber in dem Cynismus ſeiner Ausdrücke um Etwas mäßigen mußte, damit man es leſe. Es erſchien zuerſt im Auguſt 1839, monatlich, wie ſein Vorgänger, grade in der Zeit, als die Sendung des Buonarottiſchen Werkes in Paris anlangte, und das Buch und ſeine Grundſätze raſche Verbreitung fanden. In ihm iſt daher der eigentliche Babouvismus viel beſtimmter ausgeprägt, als in dem Moniteur republicain; der Haß gegen das Königthum hat einen Nebenbuhler erhalten in dem gegen den beſitzenden Theil der Nation, und die Idee der Volksſouverainetät iſt nicht bloß mehr die abſolute Demokratie, ſondern das Eigenthumsrecht des Volkes an allem Beſitze. Mit dieſer Definition derſelben trat die 2. Nummer dieſes Journals auf; es will die abſolute Gütergemeinſchaft, eingeführt durch die Ermordung aller, die ſich ihr widerſetzen, auf dem offnen unverhehlten Wege der Empörung. So ruft es in ſeiner dritten Nummer (Octbr. 1838) in einem Aufſatze über das Erbrecht aus: „Müſſen ſich denn rechtliche Leute unter der Laſt ihres Elendes beugen, weil Schurken ſie beſtändig des Antheils an den Gütern berauben, die ihnen die Natur gegeben hat? Nein, nein! — Wir wollen, daß die Adels- und Geldariſtokratie von dem Piedeſtal herabgeſtürzt werde, das ihnen das Vorurtheil errichtet hat, und daß der Raub, deſſen ſie ſich gegen das Volk ſchuldig gemacht, durch Rückgabe erſetzt werde. Die geſchickten Schufte beſtahlen die ehrlichen Leute, und der Tag wird kommen, wo die letzteren die Fahne der Empörung und der Gleichmachung (nivellement) aufpflanzen!" Und in der vierten Nummer heißt es (De la Communauté): „Wir fordern die Gütergemeinſchaft ſo oder faſt ſo, wie ſie Babeuf begriffen hat, und wie er werden wir nicht aufhören, an der Verbreitung unſrer Grundſätze zu arbeiten, müßten wir ſelbſt als Opfer dem ungerechten Königthume fallen. Wir

erfüllen eine Pflicht, indem wir von Grund und Boden aus (de fond en comble) den gesellschaftlichen Zustand vernichten, um ihn nachher auf neuen Grundlagen wieder aufzubauen.“

So, und weder bestimmter noch vernünftiger war diese erste Gestalt des eigentlichen Communismus nach der Julirevolution. Hier handelte es sich nicht mehr um die Frage, ob das persönliche Eigenthum an sich absolut berechtigt sei, oder um die, ob das absolute Recht für die unbegrenzte Ausbildung der Individualität spreche; es ward neben das Wesen des Proletariats nicht das des Besitzes als ein wenn auch nur geschichtlich wahres Moment hingestellt, und die letzte Aufgabe der Civilisation mit den Hindernissen, die sie findet, abgewogen; alles das ist den Babouvisten ein lange Entschiedenes, und die Antwort darauf ist die reine, unendliche Negation, die Nivellirung alles Unterschiedenseins an sich, die abstracte Gleichheit Babeuf's. Und diese Gleichheit soll verwirklicht werden durch den Mord aller derer, die gegenwärtig durch die gegebenen Verhältnisse von Staat und Gesellschaft über der untersten Classe stehen! So weit kann die Einseitigkeit der Auffassung, der gänzliche Mangel jeder tieferen Betrachtung des gemeinsamen Lebens die Anschauung ungebildeter Naturen führen! Wie schwer ist es, in dieser letzten äußersten Stufe des sich in allen seinen Consequenzen entwickelnden Egalitätsprincips den Punkt festzuhalten, wo sie mit dem Menschlichen noch zusammenhängt! —

Die Anstrengungen der Apostel dieser Lehre blieben nicht vergeblich. Man suchte die beiden Journale auf alle Weise zu verbreiten, ihre Grundsätze allen Unzufriedenen als einziges Rettungsmittel darzuthun, und den Babouvismus zum eigentlichen Lebensprincip des Proletariats zu machen. Es gelang, wenn auch nur in verhältnißmäßig geringem Maaße. Die Hauptverkünder dieser Gütergemeinschaft waren drei Leute, die früher schon an den Verbindungen der Republikaner Theil genommen, und in ihnen eine gründliche Verachtung alles bestehenden Rechts eingesogen hatten. Ihre Namen waren zu jener Zeit dem Volk und der Polizei wohlbekannt; sie hießen Ad. Blanqui (Bruder des bekannten Nationalökonomen), Barbès und Martin Bernard. An sie schloß sich allmählig der niedrigste Pöbel an, erst mit Beifall für ihre „populären“ Grundsätze, dann mit dem Wunsch, dieselben wirklich in Ausübung zu bringen. So entstand die vierte geheime Gesellschaft nach der Julirevolution, die „Société des Saisons“, deren Zweck es war, mit offener Empörung gegen Staat und Ge-

sellschaft zugleich aufzutreten, und ihr Princip durch den Mord aller Theilnehmer an der Regierung und an den Reichthümern der Nation wirklich in Ausübung zu bringen. Ihre innere Verfassung war nicht ohne große Vorsicht angelegt; die Organisation derselben gab dem Ganzen den Namen. Je sechs Mitglieder mit ihrem Chef bildeten die unterste Abtheilung, eine „Woche" genannt; der Chef hieß der „Sonntag". Vier Wochen machten einen „Monat", und der Führer dieser 28 Mann hieß ein „Juli" (un Juillet); drei Monate sind wieder eine „Jahreszeit" (Saison), deren Chef ein „Frühling" heißt. Vier Jahreszeiten endlich bilden ein „Jahr"; der Chef des Jahres erhält den Titel eines „Agent revolutionnaire". Solche Agents revolutionnaires waren die drei Obengenannten, die in ein „revolutionäres Comité" zusammentraten und die ganze Verbindung leiteten. Die Aufnahme in die Verbindung war mit gewissen Feierlichkeiten verbunden, bei denen die in solchen Fällen gewöhnlichen Schwüre vorkamen. Dann wurden dem Adepten 15 Fragen vorgelegt, deren Inhalt sich errathen läßt. Die ersten beziehen sich auf den Haß gegen Königthum, die folgenden haben das Proletariat als solches im Auge. Wir setzen, den Standpunkt des damaligen Communismus zu bezeichnen, einige derselben hierher:

3. Frage. „Wer sind die Aristokraten?" — Antw. „Es sind die Geldbesitzer, Wechsler, Lieferanten, Monopolisten, die großen Besitzer, die Agioteurs, die Exploiteurs, die sich auf Kosten des Volkes mästen".

4. Fr. „Welches ist das Recht, vermöge dessen sie herrschen?" Antw. „Die Gewalt".

10. Fr. Was ist das Volk?" Antw. „Die Masse der Bürger, die arbeiten".

11. Fr. „Wie ist dasselbe durch die Gesetze behandelt?" Antw. „Wie Sklaven".

12. Fr. „Welches Loos hat der Proletarier unter der Herrschaft der Reichen?" Antw. „Das Loos des Proletariers ist gleich dem des Leibeigenen, des Negers. Sein Leben ist nur ein langes Gewebe von Elend, Mühe und Leiden".

13. Fr. Welches Princip ist es, das einer wohlgeordneten Gesellschaft zum Grunde liegen muß?" Antw. „Die Egalité".

15. Fr. Müssen wir eine politische oder sociale Reform machen?" Antw. „Eine sociale".

Nachdem diese Fragen gehörig beantwortet waren, mußte der

Adept ſchwören, daß er den ausgeſprochenen Grundſätzen treu bleiben, und für dieſelben ſein Leben opfern wolle. Dann ward ihm hauptſächlich zweierlei auferlegt: abſolutes Stillſchweigen ſowohl im geſelligen Verkehr als dem Gerichte gegenüber, und die Anſchaffung von Waffen und Munition. Hatte er nun dieſes alles verſprochen, ſo ward ihm mit augenblicklichem Tode gedroht, wenn er ſich Verrath oder Ungehorſam gegen ſeine Vorſteher zu Schulden kommen ließe; und ſo ward er entlaſſen, um im Geheimen alles mögliche für die Verbreitung der Lehre zu thun, und zu ſeiner Zeit öffentlich mit den Waffen in der Hand für ſie aufzutreten.

Das Comité revolutionnaire arbeitete indeſſen ſchon ſeit 1838 thätig daran, einen Aufſtand möglich zu machen. Es war gefährlich, Pulver und Gewehre öffentlich zu kaufen; man ſuchte daher einen Schlupfwinkel, in dem man mit großem Eifer die Verfertigung aller Art von Munition betrieb. So geheim dies auch geſchah, ſo konnte es dennoch nicht ganz verborgen bleiben. Die Polizei kam dem Getriebe mehrmals auf die Spur; Flinten, Bomben, Säbel, und neben ihnen wichtige Aktenſtücke über das Daſein einer Verbindung, wurden mehrmals weggenommen; dennoch gelang es nicht, zum Kerne derſelben zu gelangen. Indeſſen war ſie ſchon bedeutend compromittirt und durfte nicht zu lange zaudern, wenn ſie nicht ihre Exiſtenz ſelber aufs Spiel ſetzen wollte. Im Beginne des Jahres 1839 beſchloſſen die Führer deshalb, den entſcheidenden Schlag auszuführen. Der Plan des Angriffs ward gelegt, die Glieder der Verbindung vorbereitet, das Volk gereizt, und die Proclamationen abgefaßt. Seit Anfang des Maimonats verbreitete ſich das Gerücht in den Faubourgs, daß man an einen neuen Aufruhr denke, an der Porte St. Denis und der Porte St. Martin fanden Zuſammenläufe ſtatt, die von den Emiſſären der Babouviſten veranlaßt wurden, um die ganze noch uneingeweihte Maſſe zu elektriſiren; und am 12. Mai erſchienen plötzlich die Empörer mit der Proclamirung der Republik, gerüſtet und entſchloſſen, Leben und Gut an den Sieg ihrer Partei zu ſetzen. Das Gouvernement wußte im Allgemeinen wohl, daß ſich eine Bewegung vorbereite, allein ſo nahe hatte man ſie doch nicht geglaubt. Es gelang den Revolutionären daher, im erſten Anlaufe eine Reihe von Poſitionen zu gewinnen, und ſelbſt den Hauptpunkt, das Hôtel de Ville, wo ſich nur 8 Mann Wache befanden, zu nehmen. Die Poſten wurden ohne

Weiteres niedergeschossen, Barricaden auf allen Punkten errichtet, Proclamationen erlassen, und schon dachte man daran, auf die Tuilerien selbst zu marschiren. Ganz Paris war in Allarm, die Nationalgarde im ersten Augenblick zerstreut, und fast schien das Schicksal der Empörung zu ihren Gunsten entschieden. Da rückten die gewählten Truppen der Municipalgarde an und eröffneten einen regelmäßigen Kampf mit den Aufrührern; bald wurden sie trotz eines heldenmüthigen Widerstandes allenthalben zurückgedrängt, und in wenig Stunden war die Empörung vollständig unterdrückt. Was nicht gefallen war, floh; die Anführer entkamen, wurden aber bald nachher ergriffen, und vor Gericht gestellt; die ganze Verbindung war vernichtet, ihre Organisation, ihre Pläne und ihr Umfang bekannt, und der Babouvismus hatte sein Ende erreicht.

Und jetzt erst zeigte sich, was man bis dahin nicht hatte glauben wollen. Die ganze Zahl derer, die gegen die bestehende Ordnung, gegen die vierzigtausend Mann, die in Paris garnisoniren, gegen die Nationalgarde, ja gegen die öffentliche Meinung die Waffen ergriffen hatten, bestand aus nicht mehr als etwa drei bis vierhundert fanatischen Empörern. Wie war es möglich, daß dieser kleine Haufe auch nur die entfernteste Hoffnung haben konnte, den ganzen Staat umzustürzen?

Es ist durchaus kein Grund da, anzunehmen, daß die Babouvisten mit den Republikanern in wirklicher Verbindung gestanden haben. Aber eben so entschieden ist es, daß die ersteren auf den bestimmten Beitritt der letzteren hofften. Der Moniteur republicain erwiederte in seiner 8. Nummer auf einen Angriff des republikanischen Journals „Le Peuple“, das ihm seinen blutigen Cynismus vorwarf: „Was wollt ihr mit euren Vorwürfen? Meint ihr denn wir wissen nicht, daß ihr Beifall klatschen werdet, wenn es uns gelingt, das auszuführen, was ihr selber hofft?“ Und in diesen wenigen Worten liegt das wahre Verhältniß jener beiden oppositionellen Elemente, wie es auch die Stellung des damaligen Journalismus andeutet. Es war allerdings die Aufgabe der Babouvisten, eine Republik zu gründen, und entschieden die Hoffnung der Republikaner, in dieser auf die gegenwärtigen Grundlagen der Gesellschaft erbauten Staatsform ihre Ideen verwirklicht zu sehen, und das bewirkte, daß sie sich gegenseitig über ihre wahre Stellung täuschten. Aber der Punkt der eigentlichen Trennung beider Parteien war dennoch schon da,

und machte eine innige Vereinigung unmöglich; nur war er noch nicht ausgesprochen. Es bedurfte einer eclatanten Thatsache, um beiden zum Bewußtsein zu bringen, daß der Republikanismus die Republik als letzten Selbstzweck, der Communismus dagegen sie nur als Mittel für seine Egalitäts-Ideen wolle. Diese Thatsache ward durch den Aufstand vom 12. Mai gegeben, und hier ist die eigentliche Bedeutung dieser rasch unterdrückten Empörung. Die Untersuchung des Complotts ergab, daß dasselbe „eine sociale und radicale Revolution fordere, und daß das Volk, die nützlichen Arbeiter, die Alles hervorbringen, auch ein Recht auf Alles haben solle" (Mon. Univ. Rapport Merilhou's, 3. Aktenstück, Proclamat. des revolut. Comité's). Das stimmte nun wenig selbst mit dem radicalsten Grundsatze der oppositionellen Bourgeoisie, die auf keine Weise gesonnen war, ihr Eigenthum aufzugeben. Von jenem Augenblick an trat daher die letztere dem Proletariat geradezu gegenüber, und die Trennung beider Theile war für immer entschieden.

Das ist das Resultat, mit dem die Epoche des Babouvismus scheidet, und das seine Manifestation am 12. Mai in der Gestaltung der oppositionellen Elemente des französischen Staats zurückließ. Es ist von der bestimmtesten Wichtigkeit für das Verständniß der gegenwärtigen Zustände Frankreichs; denn es greift tief in den Mittelpunkt der Bewegung dieses Volkes, und bedingt und werthet alle einzelnen Erscheinungen, die auf der Oberfläche des täglichen Lebens uns entgegentreten. Ja, es ist mit Recht unter den Grundlagen, die die nächste Zukunft Frankreichs entscheiden werden, eine der bedeutendsten zu nennen; denn jene Revolution von 1839 ist nicht die letzte, und die folgende Epoche noch fern von ihrer eigentlichen Entwicklung, die selbst wieder nur als ein Resultat jenes Verhältnisses zwischen Republikanismus und Communismus sich darstellt. Was diese enthält und will, werden wir nun, so weit es möglich ist, im Folgenden bezeichnen.

Dritte Gestalt. Seit 1839. Das Proletariat und der eigentliche Communismus.

Sieht man nun, nach solchen Entwicklungen, die immer entschiedener werdende Trennung des liberalen Theiles der Bourgeoisie vom Proletariat, so möchte man behaupten, als hätte das letztere damit seine Bedeutung für die Gesellschaft überhaupt

und für die politischen Bewegungen im Besonderen verloren. Denn von allen Seiten wird es von denen verlassen, die es bisher noch gestützt und vertheidigt haben, und gegen die Macht der Regierung verliert es allmählig seine mächtigste, ja seine einzige Stütze, die öffentliche Meinung. So scheint es denn, als könnte man jetzt das weite Gebiet des socialen Lebens verlassen, und den proletarischen Communismus nun für sich allein verfolgen, als eine Form des französischen Lebens, die in den übrigen Theilen desselben weder einen Anhaltspunkt, noch einen Einfluß zu finden vermag.

Dem ist jedoch nicht so. Die Gesellschaft bildet ein Ganzes, und es giebt keine Erscheinung, die nicht irgend einen Rester in den ihr nahe liegenden Kreisen zu hinterlassen vermöchte. Und selbst der Communismus, so scheinbar fern er auch allen übrigen Bewegungen stehen mochte, rief dennoch eben durch sein entschiedenes Auftreten eine neue Entwicklung hervor, die noch ihrer letzten Gestalt fern ist.

Die radicalen Demokraten und die liberale Bourgeoisie hatten bis dahin in allem Wesentlichen Einen Körper gebildet, wie Eine Masse gehandelt, und über dem, worin sie übereinstimmten, die einzelnen Punkte und Stimmen übersehen, die schon damals diese innige Gegenseitigkeit zu lockern begannen. Jetzt aber erschien zum ersten Mal die absolute Consequenz der radicalen Demokratie, und dazu in einem scharf und bestimmt gezeichneten Bilde. Es bedurfte keiner großen Klugheit, um zu berechnen, daß die Masse des Volks, zur Herrschaft gelangt, nicht bloß bei der gleichen Theilnahme am Staatswillen stehen bleiben, sondern von ihr aus zu der Forderung einer Theilnahme an der höchsten Erziehung und am persönlichen Eigenthum fortschreiten würde. Nicht etwa, daß dies schon in fünf, oder in zehn Jahren geschehen müßte; aber daß es unvermeidlich sei, das lag jetzt zu unläugbar vor, als daß man es übersehen konnte. Diese Consequenz griff entscheidend in die Grundfrage der gegenwärtigen inneren Politik Frankreichs, das allgemeine Wahlrecht ein, das bisher von den Radicalen entschieden gefordert, von den Liberalen nicht bestimmt abgewiesen war. Jetzt aber ward es klar, wohin dasselbe, wenigstens seinem Princip nach, führen mußte; und das begann beide Elemente der oppositionellen Bourgeoisie überhaupt zu trennen. Denn die erstern fürchteten sie im Wesentlichen nicht; die letztern aber konnten sie nimmer anerkennen, ohne aus dem

Gebiet der Bourgeoisie herauszugehen. Sie mußten sich daher, um sich das, was sie besaßen, zu erhalten, an die erhaltende Kraft als solche anschließen; die gemäßigt Liberalen traten daher langsam und fast unmerklich, aber doch mit entschiedener Richtung in allem Wichtigeren auf die Seite der gouvernementalen Macht. Und so entstand allmählig eine Gestaltung, deren Dasein allgemein anerkannt, die aber von den Einen nicht anerkannt, von den Andern fortwährend verspottet wird, ohne daß man es wagt oder versteht, ihre eigentliche Stellung unmittelbar darzulegen. Wir haben das Wesen des heutigen Materialismus oben bezeichnet, und den allgemeinen Begriff der Bourgeoisie dargelegt. Der Materialismus in dem letzteren ist nothwendig egoistisch, weil er das persönliche Eigenthum als Basis anerkennt. Der Geist dieses persönlich-egoistischen Eigenthums widerstreitet dem Geiste der entschiedenen Demokratie; bei der Classe der großen, und bei der der denkenden Besitzer wird er daher zum conservativen und zugleich liberalen Bewußtsein, und mithin zur bestimmten Opposition gegen den radicalen Republikanismus; bei der Classe der kleinen und geistig nicht kräftigen Besitzenden erscheint er dagegen als Aengstlichkeit, als Ahnung eines Princips in der Demokratie, das mit ihrem persönlichen Wohlbehagen in vernichtendem Widerspruch steht; und diese bewußtlose Aengstlichkeit ist grade gegenwärtig eben durch und seit dem gewaltsamen Auftreten der äußersten Consequenz des Egalitätsprincips in dem Babouvismus der Revolte vom 12. Mai der entschiedene Charakter der ganzen zweiten Classe in der Bourgeoisie geworden; so entschieden, daß er sogar schon einen ihm gehörigen Namen verdient und erhalten hat. Jedermann weiß, was im Französischen die „Epicerie“, im Deutschen der „Krämergeist“ schon bedeutet oder doch zu bedeuten im Begriff steht; wie er sich jedem nicht bloß muthigen, sondern sogar gründlichen Erfassen der tief eingreifenden Fragen mit seiner ängstlichen Kleinmüthigkeit träge, festklebend entgegenstellt, und lieber sich äußerlich von dem gewaltsamen Ereigniß, das auf ihn hereinbricht, als innerlich von dem Grunde desselben bestimmen läßt. Man hat Unrecht, ein solches Wort unter die bloßen Tagesworte zu verweisen, die in ihrer Unbedeutsamkeit auftauchen und verschwinden; es enthält wirklich ein bestimmtes und durch den Gang der Geschichte eigenthümlich hingestelltes und ausgeprägtes Element der Gesellschaft und der Civilisation, und sein tieferer Inhalt wird uns und ihm selber grade durch seinen Gegensatz zum Bewußtsein

gebracht, durch das Lebensprincip des Proletariats, die Gleichheit im materiellen Leben. Wir überlassen ein weiteres Verfolgen dieser Auffassung dem denkenden Leser selbst.

Dadurch nun, daß die höhere Bourgeoisie und die Epicerie den Babouvismus absolut negirten, wurde die ganze liberale Presse gezwungen, entweder sich jenen zuzuwenden, und bei der einfachen Ministerial-Opposition und der Reform-Idee stehen zu bleiben, oder sich im Inneren von ihnen loszusagen, und die Demokratie bis in das Gebiet des Proletariats hinüber zu vertheidigen. Das rief denn die Stellung der Hauptorgane jener Partheien hervor, wie wir sie oben schon angedeutet haben. Seit 1839 stellen sich die bloß liberalen Blätter, der Constitutionel, der Courier, der Temps, der Siècle bestimmt der reinen Demokratie entgegen; selbst das radicalste unter jenen Blättern, der National, mußte sich gegen das Proletariat und seine absolute Theilnahme an der Staatsverwaltung wenden. Jener tiefere Widerspruch trat allerdings nur in der entschiedenen Mißbilligung der Revolten und Attentate überhaupt hervor; aber wie diese nur Resultate der eigentlichsten Grundidee des Proletariats waren, so war auch jene Mißbilligung nur ein Resultat der tiefer liegenden Opposition der Bourgeoisie im weiteren Sinn gegen den Peuple. Ihnen entgegen stehen die rein demokratischen Blätter, an ihrer Spitze das Journal du Peuple, das sich mit Bestimmtheit die Verfechtung der Volksherrschaft nach dem Muster der Assemblée Nationale zur Aufgabe stellte, aber es nicht wagt, die Consequenz seines Princips von dem Staat auf die Gesellschaft anzuerkennen, und deshalb jenen zu viel, dem Peuple nicht mehr genug thut. Gäbe es eine Brücke von der Bourgeoisie zum Peuple, so wäre sie hier gefunden; aber diese Brücke giebt es gegenwärtig in Frankreich noch nicht, und so sind diese letztern Blätter wenn auch nicht bedeutungs- — so doch wirkungslos.

Denn, indem die liberale Partei jeden Plan auf eine von ihr selber begonnene Revolution, schon seit 1834, aufgegeben hatte, und jetzt erkannte, daß eine solche vom Proletariat ausgehende eben so sehr gegen sie selber als gegen das bestehende Staatsrecht gehen würde, zog sich nun auch die liberale Presse gänzlich von dem letzteren zurück, und damit vollendet sich, was in der vorigen Epoche begonnen ward; von jetzt an steht das Proletariat als eine sich selbst allein überlassene Classe der Gesellschaft da. Das ist der Charakter des Beginns der

Periode, in der wir jetzt stehen. Indem die Einen den Peuple nicht mehr gebrauchen wollten, die Anderen ihn nicht zu gebrauchen wagten, schob man ihn stillschweigend zur Seite, oder benutzte ihn einfach als Schreckgestalt gegen die gar zu scharfe Opposition. Daraus ergab sich nun eine andre gleichfalls dieser Zeit eigenthümliche Folge. Indem nämlich in einem ganzen Jahre das Proletariat kein Zeichen seines selbstständigen Lebens gab, ward es selber in dem ephemeren Kreise der Tagesliteratur vergessen; die öffentliche Aufmerksamkeit ward von ihm abgezogen, und man glaubte, daß der in ihm gesäete Keim keine Früchte tragen würde, weil man fühlte, daß seine Ergebnisse in zu entschiedenem Widerspruch mit der ganzen gegenwärtigen Welt stehen müßten.

Dies war ein großer Irrthum; und er zögerte nicht, sich zu rächen. Ehe noch zwei Jahre vergingen, erschienen wiederum zwei meuchelmörderische Attentate; geheime Verbindungen erstanden, entwickelten sich, predigten ihre Theorien, verbreiteten sich über ganz Frankreich und bewiesen, daß das Leben eines Princips selbst in seinen verkehrtesten Ausartungen nur auf dem Boden der Intelligenz angegriffen und besiegt werden kann. Das hatte man, als man es vermochte, nicht der Mühe werth gehalten; und jetzt ist es da, wach, lebendig und stark, der gewaltigste Feind derselben Absichten, die es einst erzeugt hatten. —

Es ist nun nicht unsre Aufgabe, das äußere Verhältniß des Proletariats in Frankreich zahlenmäßig darzustellen. Wie viele Nichtbesitzer es giebt, wie viel die bloße Arbeitskraft verdienen und nicht verdienen kann, wie sehr die Armuth leidet, überlassen wir anderen Werken darzustellen. Wir wollen das innere Leben jener Classe, Wesen und Richtung ihrer Bewegung erfassen; und das stellt uns den inneren Zustand des Proletariats in dieser Beziehung als unsre Aufgabe.

Der Republikanismus und der Babouvismus hatten, obwohl sie auf höchst verschiedene Ziele hinarbeiteten, dennoch für die ganze Masse der Nichtbesitzer Eine, beiden gemeinschaftliche Folge. Sie war aus ihrem bisher rein pflanzenmäßigen Leben geweckt worden; sie war zum Bewußtsein ihrer untergeordneten Stellung gekommen, die Fragen und Ansprüche, mit denen jene beiden Erscheinungen auftraten, breiteten sich aus, weit über die Gränzen der bloßen Verbindung, in alle Werkstätten, in alle Fabriken, in die Schenken und Versammlungsörter des niederen Volks. Man hub an, darüber zu sprechen und zu

sinnen; man begann vielleicht mit dem ersten leisen Zweifel an der Berechtigung der bestehenden Gesellschaft, vielleicht mit dem entschiedensten Babouvismus, aber von beiden Punkten aus gelangte man zu einem Anderswollen in der ganzen weiten und mächtigen Sphäre des Proletariats. —

Dazu kam der immer häufiger werdende Mangel an Arbeit, der sinkende Lohn derer, die Arbeit fanden, der Nachklang, den die Theorien von Gütergemeinschaft zurückließen, und der Druck, der auf ihnen in gesellschaftlicher Beziehung lastete. Das lehrte den Proletarier selbst, sich umzusehen in der wirklichen Welt, seine Verhältnisse genauer zu betrachten, seine Arbeit mit der beglückterer Classen zu messen, seinen Genuß mit dem des Reichen zusammenzustellen. Und da fand er denn bald, daß unter den Lebenden ihm das härteste Loos zu Theil geworden, und daß dennoch nicht bloß seine innere Stimme sondern selbst diejenigen, die in Staat und Gesellschaft über ihm standen, ihm seine wenigstens abstracte Berechtigung zur Theilnahme an den höchsten Gütern nicht absprachen. Jeder Verwirklichung seiner Hoffnungen aber stand das thatsächliche Verhältniß des Eigenthums und dessen gesetzliches Recht gegenüber. Hier konnte er sich doch nicht verhehlen, daß dasselbe eine innere Wahrheit habe; wollte er eine Berechtigung zu seiner unmuthigen Opposition gegen das Gegebene, so mußte er sie gleichfalls in einer inneren Wahrheit suchen und diese ergab sich ihm in der Grundform der französischen Lebensanschauung, dem alten Egalitätsprincip. Hier ist daher der Punkt, wo das Egalitätsprincip eine neue Stufe in seiner Entwicklung dadurch erhält, daß es von jetzt an einen ihm eigenthümlichen Vertreter im ganzen Proletariat findet.

Denn wenn sich die gegenwärtige Periode von den früheren durch die entschiedene Trennung der Republikaner von allem, was Communismus heißt, nach außen hin unterscheidet, so beruht ihr innerer Unterschied darauf, daß die communistische Bewegung seit 1839 sich in raschem Fortschritt über alle Provinzen Frankreichs und über alle Classen der Nichtbesitzer ausbreitet, während sie früher in dem engen Kreise der Verbindungen selbst eingeschlossen war; und man kann mit Recht sagen, daß wie bis dahin der Communismus in den Verbindungen vorkam, so gegenwärtig die Verbindungen im Communismus vorkommen. Das giebt dem letzteren die factische Wichtigkeit, die schon jetzt ihm niemand mehr bestreitet. Alle jene Fragen und Zweifel sind nicht

mehr Aufgabe eines kleinen auserwählten Theiles dieser Gesellschaftsclasse, auf die der Rest mit gläubigem Fanatismus hört, wie unter den früheren Verbindungen, sondern jeder glaubt sich berufen, selbstständig nachzudenken und eine Entscheidung zu haben. In alle Werkstätten, in alle Wohnungen der Arbeiter sind die communistischen Theorien und Ideen hinein-gedrungen, und die Unruhe des Werdens ist auch dem Geringsten unter ihnen mitgetheilt. Es ist, als fühlte seit der letzten Revolte das Proletariat selbst, daß es von jetzt an sich allein überlassen sei, und nun mit gemeinsamen Sinnen seine schwierige Aufgabe zu lösen habe. Ein höchst eigenthümliches Leben entfaltet sich daher in dieser Periode vor unserm Blick. Noch ist man zu sehr gewohnt, Urtheil und Betrachtung an einzelne Erscheinungen, wie etwa an kleine Unruhen, an einzelne Verbindungen, oder selbst an die Attentate unmittelbar anzuschließen, und zu vergessen, daß die unvernünftigen Proletarier eben nicht alle Proletarier, ja nicht einmal einen bedeutenden Theil derselben ausmachen. Die französischen Journale und die Processe haben dazu Veranlassung gegeben; der Grund liegt nahe; denn je unmittelbarer die Berührung ist, desto leichter übersieht man wegen der nächsten Seite das Ganze. Deutschland wird auch hier seine hohe Aufgabe bewähren müssen, um die einzelnen Verhältnisse in ein ganzes Bild, das einzelne Urtheil in seiner allgemeinen Nothwendigkeit aufzufassen. Die erste Bedingung dafür aber ist es, das Proletariat als eine innere, lebendige und vorwärtsarbeitende Einheit sich zur Anschauung zu bringen, und zwar als eine Einheit, die mit nichts als mit dem sogenannten natürlichen Verstande den tiefen Widerspruch zwischen dem gegebenen Recht und der Idee der Egalität, oder der absoluten Berechtigung aller Persönlichkeit zu lösen versucht. — Auf diesem allgemeinen Hintergrund, dessen Verhältniß zur germanischen Idee der Civilisation wir schon bezeichnet haben, bilden sich nun allmählig die einzelnen Sphären, in denen das Proletariat seine hervortretenden Erscheinungen erzeugt, und in dem Zusammenhang Aller erhält das Einzelne seinen Sinn und seine Bedeutung. —

Das Egalitätsprincip, so lange es nicht in seine einzelnen Consequenzen ausgeführt ist, enthält als solches noch keinen bestimmten Weg für das unbestimmte Gefühl der Opposition, das es begleitet. Es ist wesentlich nur negativ; denn es weiß was es nicht will, nicht aber was es will. Nun giebt es im Pro-

letariat ſowohl wie in jedem größeren Kreiſe jene zwei Claſſen von Menſchen, die die Geſchichte tragen, Männer der That, und Männer des Gedankens. Jene folgen dem Eindruck der noch unentwickelten Gefühlsperiode des Denken, und handeln, um zu erfahren, was ſie eigentlich wollten; dieſe wagen nicht, ſich zur That zu entſchließen, weil der Gedanke, allein ein ewig unfertiger, ihnen nicht die letzte Wahrheit enthüllen will. Jene vertreten den Verſuch, dieſe die Ueberlegung. Das Egalitätsprincip, ſelbſt noch unausgebildet, mußte daher jene zum thatſächlichen Angriff, dieſe zum beſonnenen Zweifel in Beziehung auf den Widerſpruch deſſelben mit dem Beſtehenden reizen. Da nun weder in einer demokratiſchen Verbindung, noch in einer höheren Intelligenz die Verbindung jener beiden Theile gegeben wird, ſo ſpaltet ſich die Maſſe des Proletariats in dieſe zwei Grundgeſtaltungen; die eine der Handlung, die zweite der tieferen Begründung ihrer Anſprüche nachſtrebend.

So unbeſtimmt dieſe Bezeichnung ſcheint, ſo iſt ſie dennoch die einzige, die alle folgenden beſonderen Entwicklungen allein zugleich umfaßt; und man darf behaupten, daß von dem Sieg des einen Theils über den anderen die Zukunft des Proletariats und vielleicht die Frankreichs abhängt. Von ihr aus gehen wir nun zu der Darſtellung des Einzelnen über, wo freilich oft die Gränze kaum noch dem Blicke wahrnehmbar zu verſchwinden ſcheint. Allein die vorliegende Periode iſt eben noch fern von ihrem Ende; ſie iſt in der Kindheit, und wer will von dem Kinde ſchon das verlangen, was den Mann zum Manne macht, das Bewußtſein über das was er iſt? —

— Schon war der Aufſtand vom 12. Mai 1839 faſt ganz vergeſſen, und alle Kraft und alle Federn wandten ſich den äußeren Verhältniſſen zu, ohne zu ahnen, daß Frankreich noch ganz andre Fragen zu löſen habe, als die über den wohlbekannten Concert européen. Ein Jahr und ein halbes war über jene Revolte hingegangen, und kein Zeichen verkündigte, daß ſie im niederen Volke auch nur eine Spur zurückgelaſſen habe. Da hörte man plötzlich am 15. Oct. 1840 von einem neuen Attentat, und man erzählte ſich mit Erſtaunen, es ſei ein Arbeiter, ein Communiſt, ein Mitglied der geheimen Geſellſchaften. Lebten dieſe denn auch jetzt noch mitten in der ruhigen Hauptſtadt, nachdem die liberale Bourgeoisie ſie aufgegeben? Dachten noch Franzoſen daran, den König zu morden, die Verfaſſung zu vernichten, die

Gesellschaft umzustürzen, während der Krieg so nahe vor den Thoren sich entfalten wollte? Und wer konnte Theilnehmer dieser Verbindungen sein? Die Republikaner wußten sich frei von solcher Schuld, die liberale Bourgeoisie war auf immer davon geheilt. Das waren die Fragen, die wie mit einem Zauberschlage durch jenes Attentat geweckt wurden. Aber es war nur zu gewiß; es war hier zum ersten Mal ein rein proletarisches Attentat, das den Schreck mitten in den Frieden der Hauptstadt hineingeworfen. Alle Parteien wandten sich, fast mit Verwunderung, dieser Gewißheit zu; ein Blick genügte, um sie von der Heftigkeit und dem Umfang des Uebels, das man in sorgloser Sicherheit so lange übersehen, rasch zu überzeugen. Da lag es denn nun offen vor; der revolutionäre Keim hatte gewirkt; der Proletarier dachte, der Proletarier handelte, und ohne Anstoß, ohne Einfluß der Demokraten und Liberalen. Es war etwas Neues, was zur Erscheinung kam, und niemand konnte sagen, wohin es noch gelangen würde.

So wird es uns klar, was es eigentlich heißt, wenn selbst der Moniteur Universel (17. Oct.) sagt: „On a vu reparaître au milieu de nous cette fatale epidemie du regicide, qui semblait enfin éteinte". Jenes Auftreten des selbstständigen Proletariats hatten bis dahin selbst die Conservativsten, selbst das Gouvernement nicht für möglich gehalten. Der liberalen Bourgeoisie aber trat die ganze Bedeutung dieser Erscheinung mit schlagender Gewalt entgegen, und zwang sie zu Geständnissen, zu denen kein Geringeres sie hätte nöthigen können. Von allen Städten kamen plötzlich Adressen an den König, um ihm zu seiner Rettung Glück zu wünschen; die Oppositionsblätter brachen wie mit Einem Ton in die heftigste Verurtheilung aus, und die Bürgerschaft erhob sich mit entschiedenem Unwillen jetzt gegen eine That, von der sie begreifen mußte, daß sie zugleich gegen den ganzen socialen Zustand gerichtet war. Höchst merkwürdig ist es zu sehen, wie sich der Constitutionnel, der Temps, andre darüber aussprachen; am bezeichnendsten aber sagt der Siècle (18. Oct.): „Nous avons un gouvernement sorti de la revolution du Juillet librement élu, dont les droits se confondent avec les notres; nous avons besoin qu'il soit fort et respecté; nous ne pourrons que nous affaiblir en nous separant de lui!" War es ihnen endlich denn doch zum Bewußtsein gekommen, daß der König zugleich der Vertreter des unverletzlichen persönlichen Eigenthums ist?

War ihnen endlich einmal der tiefe Spalt, der dauernd und wachsend sich zwischen Proletariat und Bourgeoisie hinzog, klar geworden, als Darmès erklärte, daß er alle anderen Journale als verkauft und servil ansehe, und daß höchstens der National Gnade vor seinen Augen fände? Es war nicht länger zu verhehlen; im Peuple selbst hatte ein eigenthümliches Leben begonnen, das aufs Neue Verbindungen erzeugte, aufs Neue auf Revolutionen sann, und selbst nach dem Leben der Könige die Hand zu strecken wagte. Darmès gehörte der Gesellschaft der Travailleurs égalitaires an; sie war da, sie war fanatisch, vielleicht war sie zahlreich und mächtig. Was hatte man von ihr, oder vielmehr was hatte man vom Peuple zu erwarten?

Konnte eine jenem Attentat folgende Reihe kleinerer Aufstände hierüber noch nicht den naheliegenden Aufschluß geben, so zog endlich der Versuch gegen das Leben eines königlichen Prinzen durch Queniſſet und die Geständnisse dieses eben so thörichten als verächtlichen Menschen den Schleier so weit hinweg, daß wir mit einiger Bestimmtheit anzugeben im Stande sind, in welchen Ideen und Richtungen sich die ganze Masse des Proletariats seit 1839 bewegt hat. Wir wollen jetzt versuchen, dieselben nach ihren einzelnen Seiten hin darzustellen; der Leser darf dabei nicht vergessen, daß wir aus einer Masse von einzelnen und höchst lückenhaften Angaben ein Ganzes zu machen haben, und daß sich der innere Kern nur durch Combination erreichen läßt; indeß glauben wir behaupten zu dürfen, daß nichts Wesentliches im Folgenden unerklärt bleiben wird.

In dem Proceß Queniſſet's kommt eine Stelle vor, wo derselbe sagt: „Es giebt drei Fractionen, die Egalitaires, die Reformistes, und die Communistes". Der Rapport des Grafen Bastard hat das Verhältniß dieser drei Fractionen kaum berührt, viel weniger wirklich aufgeklärt; und Queniſſet selbst wußte nichts von ihrer wahren Bedeutung. Es ist aber Folgendes das Richtige über die Gestalt jener drei sogenannten Fractionen.

Das erste Moment, was entschieden und bestimmend in die ganze auf materielle Freiheit und Gleichheit sinnende Masse des Proletariats hineingriff, war der Rest des Babouvismus, der aus der früheren Periode unter den Arbeitern zurückgeblieben war. Er wirkte im Geheimen fort, und gewann sich bald eine Zahl von Anhängern. Aber seinem Wesen nach absolut negativ, konnte er nur den Theil des niedern Volkes um sich sammeln, der ohne Be-

dacht und Besonnenheit mit wilder Wuth sich gegen jedes Bestehende, jedes Recht und jeden Glauben zu empören bereit war. So wie er daher anfing sich zu zeigen, trat allmählig die ruhigere und ernstere Seite der Arbeiter von ihm zurück, in der inneren Unmöglichkeit, mit so blutdürstigen und phantastischen Ideen übereinzustimmen. Indessen gab auch die letztere es damit nicht auf, über die Unterdrückung ihres Standes und die Berechtigung des Eigenthums nachzusinnen, und so entstanden zwei Hauptparteien unter den Proletariern, die, obwohl in dem Allgemeinen sich einander nähernd, dennoch im Besondern sich fast feindlich gegenüberstanden. Als das Darmès'sche Attentat nun die entschiedenste Mißbilligung aller liberalen Journale der neuen Babouvisten oder der Travailleurs égalitaires hervorrief, war der Anstoß gegeben, sich bestimmter zu trennen. Die ruhigere Partei, auf sich und ihre eignen Anschauungen angewiesen, sah sich nach irgend einem System um, das zugleich ihrem Bedürfniß nach einer Erhebung ihrer materiellen und intellectuellen Lage, und der Forderung einer ruhigen und nur durch Gründe und Ueberzeugung fortschreitenden Entwicklung genüge, was beides der Babouvismus nicht zu geben vermochte. In dieser Zeit trat Cabet auf mit seinem Ruf als Demagoge und seiner communistischen Theorie; um ihn sammelte sich eine große Schaar der letzteren Partei, und diese bildeten die Masse der eigentlichen Communisten. Zwischen den Communisten und den Travailleurs égalitaires blieb aber noch eine große Zahl der Arbeiter stehen, die mit keinen von beiden übereinstimmte, und dennoch eine Reform ihrer Lage wollte; diese Partei erhielt den Namen der Reformisten.

Dieses sind die Grundzüge der gegenwärtigen Gestalt des Proletariats, in der nun allerdings manche einzelne Erscheinung bald nach der einen, bald nach der anderen Seite hinübergreift. Wir bezeichnen die ganze Tendenz im Allgemeinen als Communismus; jene einzelnen Parteien sind nur bestimmte Richtungen innerhalb jener Tendenz, die, obwohl aus derselben Idee entsprungen, dennoch sich gegenseitig verläugnen und hassen. Gemeinschaftlich aber ist allen ihre Opposition gegen das Bestehende, nur der Weg, auf dem sie verwirklicht werden soll, ist ein verschiedener. Gemeinschaftlich ferner ist ein fast absoluter Mangel an allem bestimmten Plan, den sie, wie die Folge zeigen wird, umsonst hinter einigen von allen Parteien gebrauchten allgemeinen Phrasen zu verstecken suchen; verschieden aber ist in ihrer Idee

wiederum das Band, wodurch jene Gestalt ihre Einheit und Kraft bekommen soll. Gemeinschaftlich endlich ist ihnen die entschiedene Ueberzeugung, daß das persönliche Eigenthum an sich ein Irrthum sei, und jeder auf demselben gebaute Zustand nur zu einer unglücklichen Lage des einen Theils des Volkes führen könne, nur daß die einen ihn materiell, die anderen auf dem Wege der Ueberzeugung haben möchten. Was nun im Einzelnen diese Verhältnisse bestimmt hat, wollen wir nach den Hauptabtheilungen geschieden darstellen.

I. Die Travailleurs égalitaires.

Das Gesindel in den großen Städten, und besonders in Paris zeichnet sich dadurch von dem Pöbel auf dem Lande aus, daß es auf alle Weise sich selber eine Wichtigkeit geben will, von der es fühlt, daß sie ihm der Natur der Sache nach versagt ist. Je mehr es eben dieses letztere einsieht, desto entschiedener und plumper wird sein Auftreten, wo es erscheinen mag.

Als nach dem Aufstand vom 12. Mai 1839 der allgemeine Zorn über diese Empörung, wie später über das Attentat Darmès' herfiel, da zogen sie sich auf sich selber zurück, und verfolgten nur noch verbissener die allgemeine Idee, die sie auf so wahnsinnige Wege geleitet, wie z. B. der Moniteur republicain uns gezeigt hat. Die Reste der Barbès'schen Verbindung, zerstreut in Paris und Lyon, begannen aufs neue die Lehre Babeuf's zu predigen; jetzt aber, da seit jenem Ereigniß jede auch nur entfernt intelligente Persönlichkeit sich von ihnen zurückgezogen hatte, breiteten sie jenes System über alles Denkbare und Erscheinende aus, setzten das absolute Princip der schrankenlosen Freiheit und begannen damit einen Kampf gegen jedes äußere und innere Bestimmtsein ihres Lebens. Bald sammelten sich um diese „Altgesellen der Verbindung" wieder einige Jünger der Lehre; die Trümmer der Société des Saisons gewannen die auf einen Augenblick verlorne Einheit wieder, und es traten, rascher als man hätte vermuthen sollen, aufs neue die zersprengten Elemente in der „Société des Travailleurs égalitaires" zusammen. Diese Verbindung stand im Beginn dieser Epoche ganz allein da; wie weit sie gegangen, welche Einrichtung sie gehabt, welche Führer, ist unentdeckt geblieben. Der Proceß Quenisset's läßt nun keinen Zweifel, daß sie noch gegenwärtig besteht, und daß

in ihnen die Hefe des Pöbels sich um die tollsten Ausschweifungen des communistischen Unsinns schaart.

Diese Société schreibt ihre Entstehung somit direct aus der Société des Saisons her, und bildet auf diese Weise das letzte Glied in der Reihenfolge, die sich seit der Société des Amis du Peuple, successiv immer tiefer herabsinkend, gefolgt sind. Die Propaganda derselben beruht auf zwei Hauptmitteln. Zuerst suchen die Theilnehmer unter den niedrigsten Classen sich die Leute aus, die weder Verstand genug haben den Unsinn zu erkennen, auf den sie schwören müssen, noch auch eine Stellung, die sie durch die Theilnahme verlieren könnten. Man zieht sie an sich in den Kneipen und Schenken, wo der arme Arbeiter einen Augenblick lang seine Lage zu vergessen sucht; man malt ihnen ein schönes Bild hin von dem Glück, nach dem sie nur greifen dürfen, um es zu besitzen; man spiegelt ihnen die Macht der Verbindung vor, in die sie treten, und dann läßt man sie beschwören, was sie nicht verstanden haben. Queniſſet, den man in die unterste Stufe der Verbindung aufnahm, ward folgendermaßen von dem aufnehmenden Auguste mit den andern Neophyten apostrophirt: „Bürger, ihr müßt eingesehen haben, daß wir sehr schlecht regiert sind; daß nur Tyrannen die Zügel des Staats halten; daß nur die Polizei und die Advocaten Geld verdienen; ein König, dem wir jährlich 24 Millionen geben; eine große Menge von Menschen, die wie er mit Nichtsthun Geld verdienen; denn ihr seht, daß die Bauern, die weniger aufgeklärt sind als wir, schon Vernunft genug haben, sich zu Revolutionären zu machen, und wir, die wir mehr oder weniger civilisirte Arbeiter sind, wir müssen anerkennen, daß diese Tyrannen uns unterdrücken; und zu diesem Zweck sind wir hier. — Wir sind Ouvriers égalitaires, welches Wort ich euch in kurzem erklären will. Es heißt, daß wir, nachdem wir den Thron umgestoßen haben, nationale Werkstätten gründen werden, wechselseitige Schulen und andre ähnliche Einrichtungen. Von diesen nationalen Werkstätten wird es Eine in jedem Departement geben; der Arbeiter braucht sich nicht um Arbeit zu beunruhigen; er wird bezahlt werden nach einer gesetzlichen Taxe, die viel höher sein wird als die, für welche wir jetzt arbeiten, und er wird nur acht Stunden am Tage arbeiten. Meine Mitbürger, was denkt ihr davon?“ und ferner: „Bürger, was die wechselseitigen Schulen betrifft, so versteht wohl die Art, wie sie

eingerichtet sein werden. Es wird ein Lehrer dasein, der vom Gouvernement bezahlt wird, und der von den Hausvätern nichts zu fordern hat, und der eben so viel Sorge tragen wird für die Kinder des Proletariers wie heute für die eines Prinzen. — Stoßt also den Thron um, und ihr werdet sehen, daß alles fertig ist; es ist nicht schwerer, es an die Stelle setzen, als wenn man sagt: „Der König ist todt; es lebe der König!" Wer von euch würde es ausschlagen, in eine solche Verbindung zu treten?" „Darauf, als man einen Trunk genommen, sagten alle: Ja", fügt Queniſſet hinzu. Und jetzt wird der Adept grade so aufgenommen, wie in der Société des Saisons; nur giebt es weiter keine Fragen über die etwaigen Ansichten, die Aufrichtigkeit u. s. w., sondern es ist eben nur ein Zusammenthun, zu dem man, nachdem man einen Trunk gethan, ja sagt. Zwei Unterschiede dieser Verbindung von den früheren stellen sich bezeichnend heraus: zuerst das bestimmte Versprechen einer zu ordnenden Industrie; dann aber die Unbedeutendheit ihrer Mitglieder, die sich mit einer solchen Rede zufrieden stellen. In der That, bliebe dieselbe hierbei stehen, so wäre sie als eine Thorheit anzusehen, wie sie ja zuweilen in schwachen Köpfen auftaucht; allein es ist wohl kein Zweifel, daß es höhere Grade giebt, und daß diese die einfältigen Novizen zu den unberechenbarsten Verbrechen förmlich benutzen, um sie alsdann rücksichtslos auf die Seite zu werfen. Liest man übrigens die Reden durch, wie sie von den Führern der Verbindung gehalten werden, so möchte man versucht sein, noch eine Spur vernünftigen Sinnes in dem inneren Leben dieser letzten Verbindung anzuerkennen. Diese Hoffnung aber wird getäuscht, wenn man einen Blick auf die Art und Weise wirft, in der der zweite Weg der Propaganda eingeschlagen wird. Jene Masse von Arbeitern, so wie sie in die Verbindung selbst aufgenommen ist, trägt sein Princip der Gleichheit in dieselbe mit hinüber, und will an allem, was die Verbindung selber denkt und thut, selbstständigen Theil nehmen. Jenes demokratische Element, das schon seit 1835 sich allmählig in den geheimen Gesellschaften geltend machte, erhält hier daher seine vollständige Entwicklung. Damit dieses geschehen könne, hat man einen sinnreichen Ausweg gefunden. Man richtet nämlich ein Journal auf Aktien ein, jeder Theilhaber schießt eine kleine Summe (etwa 2 Fr.) hinzu, und wird dadurch Gründer (fondateur) des Journals. Als solcher hat er das Recht,

an der Abfassung des Journals selber Theil zu nehmen, und über die Gegenstände, die darin behandelt werden sollen, zu discutiren und abzustimmen. Der Graf Bastard führt in seinem Rapport über den letzten Proceß einige höchst merkwürdige Actenstücke auf, die uns ein klares Bild von dem Plan, der dabei zum Grunde liegt, abgeben. Der Bericht der Unternehmer über das Journal „L'Humanitaire" enthält Folgendes: „Das Journal erscheint einmal monatlich. Man könnte, wenn die Zahl der Gründer groß genug ist, und nach dem Gutbefinden der Majorität, ein zweites Journal erscheinen lassen. Um die Caution zu vermeiden, würde man ihm einen andern Titel geben, und es von einem andern als dem Geranten zeichnen lassen." Die Gründer kommen nur monatlich zusammen in allgemeinen Versammlungen, um den Bericht des Geranten zu hören, „aber der Zweck wird hauptsächlich sein, die Communisten unter einander zu verbinden, sie gegenseitig bekannt zu machen, und ihnen eine bestimmte Richtung für die mehr oder weniger wichtigen Fragen zu geben, die man nach den Umständen darin aufnehmen wird"; dann aber, um dem Gesetz gegen Verbindungen zu entgehen, bestimmt man, „daß die Masse der Gründer eingetheilt werden solle in Sectionen oder Fractionen von funfzehn Personen, die sich an besondern Orten versammeln, und gleichsam eben so viele kleine Klubbs bilden, wo man alle Gegenstände der Gütergemeinschaft besprechen wird, und wo die in den allgemeinen Versammlungen zu haltenden Berathungen vorbereitet werden". Zugleich werden die so verfaßten Journale in jenen Versammlungen laut verlesen, und man unterredet sich über ihren Inhalt, entwickelt die Punkte, löst die Zweifel, und ruft endliche Ueberzeugungen hervor. Es ist nicht zu läugnen, daß dieses ganze Wesen für den bisher von aller eignen geistigen Thätigkeit ausgeschlossenen Proletarier einen großen Reiz haben mußte, selbst wenn nicht in dunkler Erinnerung ihm noch die gewichtige und lebendige Theilnahme des niederen Volkes an den Versammlungen der Assemblée Nationale ihm vorgeschwebt hätte. Wer will den Weg an sich tadeln? Wie viel Gutes hätte grade auf diese Weise bewirkt werden können unter denen, die nun einmal ihrer innersten Natur nach erst da überhaupt etwas zu lernen vermögen, wo sie selber mit ihrer eignen Kraft unmittelbar an dem Gang des Lehrens Theil nehmen?

Auf diese Weise entstand das Journal „L'Humanitaire",

das eigentliche Organ der Travailleurs égalitaires in Paris, zuerſt erſchienen im Juli 1841, dem der „Travail“ für Lyon zur Seite ſteht. Aber wenn es unmöglich iſt, nach den letzten Reden und der täglichen ſpurlos vorübergehenden Unterhaltung den eigentlichen Kern der Anſichten zu erkennen, die in dieſer rein babouviſtiſchen Secte der Proletarier gelehrt und geglaubt werden, ſo zeigen uns dieſe Journale ſchlagender wie kein anderes Document, wohin ſich jene Idee der vollkommenen Freiheit oder der abſoluten Beſtimmungsloſigkeit verlieren kann, wenn geiſtig ohnmächtige Weſen ſie erfaſſen und mit ihr der inneren Gewißheit entgegenſtreben wollen. Sie ergreift ſie, ſie hebt ſie heraus aus dem Kreiſe aller Beſonnenheit und aller Vernunft, und ſchleudert ſie an die Gränzen der wirklichen Tollheit, wo ſie im Gedankenleben Unſinn, in dem der wirklichen Welt Verbrechen erzeugen. Es iſt ſchwer zu ſagen, ob das, was hier als ihr Reſultat erſcheint, trauriger oder verkehrter genannt werden ſoll. Reine Thorheit hinterläßt uns den Eindruck einer Krankheit, der man nicht zu helfen vermag; wo ſie aber als Conſequenz einer tiefen und bedeutungsreichen Wahrheit erſcheint, da darf man ſie nicht ohne Ernſt betrachten. Und daß dieſe Wahrheit ſelbſt bei den Egalitaires einen fernen Anklang gefunden, zeigt die Nummer I. des Humanitaire (unter dem Art. „Doctrine“): „Die heftigen Kriſen, die verſchiedenen Revolutionen, die nach einander ſo oft die Menſchheit ergriffen haben, ſind die Proteſtation der menſchlichen Natur gegen eine geſellſchaftliche Ordnung, die ihm nicht die Erfüllung aller ſeiner Bedürfniſſe und die vollſtändige Entwicklung aller ſeiner Fähigkeiten zu ſichern vermag; das iſt die Lehre, die aus dem Studium des menſchlichen Wechſels hervorgeht.“ Das iſt weder neu noch unwahr; Saint-Simon und Fourier ſagen daſſelbe. Der Schluß hieraus aber wird ſchon bedenklicher. „Nachdem wir lange die Löſung aller dieſer Probleme geſucht haben, ſind wir zu der Gewißheit gelangt, daß der egalitäre Zuſtand (la situation égalitaire) allein ſie alle zu löſen vermag; unſer Journal wird dieſes auf eine klare und unwiderlegliche Weiſe darthun. Da die erſte Folgerung dieſes Princips die Einheit iſt, ſo kann die Untrennbarkeit keine Theilung, keine Zerſplitterung des Bodens zulaſſen. Wir wollen mithin die Gemeinſchaft der Güter.“ Hier bricht der eigentliche Babouvismus ſchon mit Beſtimmtheit durch; es iſt die Negation des perſönlichen Eigenthums, die aufs neue

gelehrt wird. Aber noch immer ist jene gänzliche Bodenlosigkeit, die reine sich selbst verzehrende Verneinung nicht ausgesprochen, die den inneren Charakter der Travailleurs égalitaires bildet. Diese erscheint erst in den Sitzungen der Gründer jenes Journals, und in den Ansichten, die als gemeingültig unter einander austauschen. Das Protokoll der Sitzung vom 20. Juli 1841 enthält folgende, psychologisch merkwürdigen Sätzen:

„Wir haben einstimmig die neun folgenden Fragen als die Grundbasis der communistisch-egalitären Doctrin anerkannt und angenommen:

Die Wahrheit:

ist untheilbar; sie allein darf die Vernunft der Menschen leiten, und darum muß man sie ganz und allenthalben auf eine passende Weise verkünden.

Der Materialismus:

muß verkündet werden, weil er das unveränderliche Gesetz der Natur ist, auf das alles sich gründet, und das man nicht verletzen kann ohne in Irrthum zu verfallen.

Die einzelne Familie:

muß aufgehoben werden, weil sie die Zersplitterung der Zuneigungen hervorruft, die Harmonie der brüderlichen Liebe (fraternité) zerreißt die allein die Menschen verbinden darf, und zum Grund aller Uebel wird, die dieselben verderben.

Die Ehe:

muß aufgehoben werden, weil es ein ungerechtes Gesetz ist, das zu Sklaven macht, was die Natur frei erschuf, und das Fleisch als persönliches Eigenthum setzt: dadurch die Gütergemeinschaft und das Glück unmöglich macht, weil es anerkannt ist, daß die Gütergemeinschaft keine Art des Eigenthums anerkennt.

Die schönen Künste:

können, da sie außerhalb der Natur und der Bedürfnisse des Menschen liegen, nur als Erholung angenommen werden.

Der Luxus:

muß verschwinden, aus demselben Grunde, weil er nicht durch die Natur geboten, und nicht unter den Bedürfnissen des Menschen ist.

Die Städte:

müssen zerstört werden, weil sie ein Mittelpunkt der Beherrschung und der Bestechung sind.

Jede Gemeinde:
muß eine besondere Aufgabe in industrieller Beziehung (une specialité d'état) haben.

Die beständigen Reisen:
müssen, da sie mit dem Organismus und der Thätigkeit des Menschen in Verhältniß stehen, alle mögliche Entwicklung erhalten.

Nachdem wir diese neun Fragen zusammengefaßt haben, gingen wir über zur Besprechung und haben einstimmig angenommen:

Daß der Mensch als angeboren weder Idee, noch Geschmack, noch Neigung, noch Geschicklichkeiten habe, weil man sonst annehmen müßte, daß es zwei verschiedene menschliche Naturen gebe, was ganz vollkommen unsinnig ist, und folglich die Gütergemeinschaft unmöglich würde.

Endlich haben wir die Existenz der Ergebung (devouement) geläugnet, indem wir anerkannten, daß dasjenige, was man gegenwärtig als solches bezeichnet, nur reiner Egoismus oder die Befriedigung eines Bedürfnisses sei." —

Dazu fügen wir einen Beitrag aus der Sitzung vom 22. Juli:

„Wir haben einstimmig die Existenz des Fortschritts geläugnet, indem wir anerkannten, daß das, was man den Fortschritt nennt, das Unendliche sei, nur ewige Vermehrung des Guten und Bösen, die sich gegenseitig das eine durch das andre bekämpfen, und keine vollkommene Entwicklung des Guten zulassen, es gleichsam läugnen, und jede Vervollkommnung zurückstoßen."

In der That, fast möchte man wünschen, daß kein Gedanke in diesem ganzen Wust von Einfällen wäre, damit man nicht dem Gedanken vorwerfen könnte, daß er selber solchen Unsinn erzeuge. Aber er bricht dennoch durch; es ist selbst hier das Ringen nach tieferer Erkenntniß nicht zu verkennen, das, von aller Erziehung der Jugend, von aller späteren Leitung und von aller liebevollen Theilnahme verlassen, auf solche Abwege gerathen ist. Doch grade dieses Verlassensein, wer hat es verschuldet? Wie kann man sich einer Classe von Menschen zuwenden, die als Bedingung der Aufnahme in ihre Sphäre die Anerkennung der Pflicht des Königsmordes beschwören lassen, und die auf nichts Geringeres sinnen, als auf den gemeinsamen Umsturz der ganzen Gesellschaft, und sollte er mit Strömen Blutes erkauft werden? Das wäre zu

kühn auch für den muthigsten Liberalen. Aber wer ist es wiederum, der diese Idee der Berechtigung einer erbarmungslosen Revolution ins Leben rief, sie getragen, genährt, gepriesen hat? Gewiß, jetzt da die Folgen klar werden, zürnt wohl mancher den Verbindungen, die solche Keime ausstreuen konnten. Doch jene Verbindungen, die das erzeugten, was jetzt ihre eignen früheren Mitglieder mit Entsetzen betrachten, wer hat sie geboren? Ja, es giebt eine unendliche Gerechtigkeit; durch die Geschichte der Völker wie durch die des Einzellebens läuft der rothe Faden, bis ins dritte und vierte Glied, und wer die Unwahrheit zur That gemacht, dem ziemt es schlecht, sich über die Früchte zu beklagen, die auf solchem Stamme wachsen müssen. —

So weit ungefähr reichen unsre Nachrichten über die Travailleurs égalitaires. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß sie nichts anderes sind als die Fortsetzung des Babouvismus in der heutigen Gestalt des Proletariats; aber obgleich alle wichtigen Punkte durchaus dieselben sind, so läßt sich doch eine tiefe innere Verschiedenheit beider Verbindungen nicht läugnen, die nicht bloß in der äußeren Form und der absolut demokratischen Einrichtung derselben zu suchen ist. Zuerst hat das System Babeuf's noch durchaus keine Idee der Industrie aufgenommen, sondern will den Landbau als Basis der materiellen Gleichheit und des Nationalreichthums; die Travailleurs égalitaires dagegen denken grade an diesen am wenigsten; sie fordern nationale Werkstätten. Wir halten uns nicht dabei auf nachzuweisen, wie sie dazu gelangt sind; es liegt diese Richtung in dem Gange der nationalökonomischen Entwicklung, wie sie oben schon angedeutet ward. Dann aber ist es nicht zu verkennen, wie diese letzte Gestalt der Egalitäts-Verbindungen nach allen Seiten hin über den Babouvismus hinausgegangen ist, seine verbrecherischen Tendenzen bewahrend, seine Unwahrheiten bis an die äußersten Consequenzen treibend. Der Gedanke der abstracten Gleichheit ist hier in das Gebiet übergegangen, das doch auch ihm das heiligste sein sollte, die Familie und die Ehe. Es soll nichts, nichts Bestimmendes dasein für die Sphäre des Einzelnen; die abstracte Entwicklung des Egalitätsprincips hat hier seinen Gipfelpunkt erreicht, und zur Wirklichkeit werdend, zwingt es in seiner Einseitigkeit auch den einfachsten Verstand, die Unvernunft, die mit dem ersten Satze der bestimmungslosen Gleichheit beginnt, in dieser letzten Gestalt zu negiren. So erscheint denn, indem jene Theorie der Ouvriers

égalitaires öffentlich im Proletariat auftritt, die erste tief greifende Spaltung desselben. Mit dem Erscheinen des Humanitaire sagt sich die besonnene Partei der Arbeiter von jenen los, und von jetzt an steht die zweite Hälfte derselben, die Reformisten, als selbstständiger Theil da, der alsbald wieder in die Reformistes und die eigentlichen Communistes zerfällt.

Was nun schließlich den gegenwärtigen Zustand der Travailleurs égalitaires betrifft, so ist es fast unmöglich, ganz Bestimmtes darüber anzugeben. Der Humanitaire hat aufgehört zu erscheinen, der Queniſſet'sche Proceß einen Theil der Mitglieder stutzig gemacht, aber es ist kein Zweifel, daß die übrigen entweder schon wieder in eine andre geheime Verbindung zusammengetreten sind, oder doch nicht anstehen werden, es zu thun. Wann wird der Unterricht der Jugend, dieses einzige Mittel, solchem Auswuchse der Civilisation vorzubeugen, hoch genug stehen, um ihn innerlich unmöglich zu machen, und Ruhe und Sicherheit der Regierung und der Gesellschaft vor seinen Angriffen zu bewahren?

II. Die Reformistes.

Es ist sehr schwierig, die eigentlichen Reformistes nach allen Seiten hin mit einem bestimmten Bilde zu umfassen. Im Allgemeinen ist jener Name durch den Reflex entstanden, den die rein politisch-liberalen Bestrebungen auch unter den Arbeitern hervorgerufen haben. Es ist einem großen Theile derselben die Ansicht entweder entstanden oder geblieben, daß eine gründliche Wahlreform das einzige wahre Mittel sei, allen den Uebelständen des heutigen industriellen Lebens abzuhelfen; sie schließen sich daher innerlich an die äußerste Linke an und können in mancher Beziehung mehr eine politische als sociale Secte genannt werden. Allein indem sich die demokratische Bourgeoisie doch nicht öffentlich für die Proletarier erklären kann oder will, stehen auch sie allein da, und sehen sich damit gleichfalls genöthigt, nach einer Reform des eigentlich socialen Zustandes zu suchen. Hier nun zeigt sich ihr eigenthümlicher Charakter gleichsam als das Juste-milieu unter den Communisten, unbestimmt aber fortstrebend. Sie umfassen die Masse der Arbeiter, denen der gegenwärtige Zustand nicht entspricht, die nach einem anderen suchen, und die dennoch in der Lehre der Egalitaires zu viel Unsinn, in der der Communisten zu wenig Organisation finden. Sie gehen von dem ersten

Gedanken des Communismus aus, die Gleichheit des Rechts auf die höchste persönliche Ausbildung fordernd; dadurch gelangen sie zuerst zu einer vagen Idee der Gütergemeinschaft, so wie zu der Forderung einer, aus dem Bereich des persönlichen Besitzes herausgehobenen gemeinsamen Industrie, zu einer Aufhebung des persönlichen Grundeigenthums, zu einer Aenderung der heutigen Familie, ohne im Stande zu sein, zu bestimmen, was sie wollen. Sie unterscheiden sich von den Égalitaires dadurch, daß sie streng die meuchelmörderischen Angriffe auf das Oberhaupt des Staats und die Empörung mißbilligen, und zugleich es nicht versuchen, die höchsten Fragen der Menschheit durch ihre Grundsätze entscheiden zu wollen; aber sie sind nicht so sehr von jenen durch das verschieden, was sie setzen, als durch das, was sie nicht zu berühren wagen. Ihre ganze Anschauungsweise enthält eben jenes unbestimmte Loben des Bedürfnisses nach einer Erhebung und einer höheren Anerkennung des Proletariats, jenes Gefühl, daß die Gegenwart Unrecht hat, es zu übersehen, und daß die Geschichte der Industrie im Besonderen, ja die des Besitzes im Allgemeinen, vor einem wichtigen und entscheidenden Schritt steht, der nur durch die Ansprüche des Proletariats bestimmt und erzwungen werden kann. Sie ahnen, daß die absolut freie Concurrenz der Grund des Uebels ist, das auf ihrem Stande lastet, und daß der gegenwärtige Zustand der Gesellschaft unmöglich ein dauernder sein kann, weil der zahlreichste Theil derselben, in trauriger Abhängigkeit dastehend, doch schon nach den Mitteln und Wegen sieht, zu ändern, was ihn zu Boden drückt. Das ruft denn bei ihnen ein Hin- und Herdenken, ein Zusammenkommen, ein Besprechen hervor, das sie allmählig zu einer eignen Partei formt. Aber es läßt sich eben durch diese Unbestimmtheit ihrer Ansichten nicht erkennen, wohin sie streben. Sie wissen es selber nicht; es giebt noch für sie keinen wahren Mittelpunkt ihres Bewußtseins, und schwer ist es zu sagen, wo sie ihn finden werden. Die Partei der Reformisten bildet daher keine eigene Verbindung, ihre Mitglieder — wenn man die Gleichgesinnten so nennen darf — kennen sich nur in kleinen Kreisen, wie solche sich stets als Gesprächszirkel in einer zahlreichen Masse bilden. Sie hat keine Organisation, denn sie hat keinen bestimmten Zweck; sie hat ferner kein Organ, denn es mangelt ihr die Uebereinstimmung in den Grundauffassungen, deren der Journalismus aller Art bedarf,

um überhaupt dasein zu können *). Dennoch ist ihre Zahl auf keine Weise gering zu nennen; sie finden sich in Paris, Lyon und allen Fabrikstädten zweiten Ranges neben den beiden andern Parteien, oft nur dadurch als Reformisten bezeichnet, daß das Ungenügende jener anderen Doctrinen sie abhält, in die Verbindungen derselben einzutreten, ohne daß sie selber die Richtung als solche tadeln, oder auch was Besseres zu setzen im Stande wären. Sie sind aber im Allgemeinen von jenen durch ernsteren Sinn und zugleich durch eine bessere Bildung ausgezeichnet; sie kennen nicht bloß alle Bewegungen des Proletariats und verfolgen sie aufmerksam, sondern sie scheuen sich nicht, sie mit Bestimmtheit zu beurtheilen und zu tadeln. Stellt sie dies über die andern Parteien, so treten sie durch den Mangel der Selbstgewißheit in ihren eignen Ueberzeugungen wieder vor jenen zurück im praktischen Leben. Hier haben sie wenig Bedeutung, ja wenig Einfluß auf die Theilnehmer ihrer eignen Partei; und der Mangel innerer Haltung läßt es im Fall einer offnen Empörung unentschieden, ob man von ihnen zu hoffen oder zu fürchten hat. Wenn man will, kann man sie das Juste-milieu des Proletariats und seines Communismus nennen, das das Bedürfniß eines organischen Princips für das Leben desselben fühlt, ohne die Negation des Egalitätsprincips anerkennen zu wollen. Es wäre, wenn auch nicht leicht, so doch nicht unmöglich, grade in ihnen das mächtigste Gegengewicht gegen alle Ausschweifungen des niederen Volks zu schaffen, indem man die Erhebung und Versittlichung desselben grade bei dieser Classe mit allem Ernst und aller Kraft begänne, die noch durch kein entschiedenes Vorurtheil abgehalten ist, einer aufrichtigen Lehre zu folgen, und die immer bedenklichere Stellung des Proletariats besonders in Frankreich muß uns das Urtheil abnöthigen, daß die Regierung sehr Unrecht hat, zu versäumen, was später vielleicht nie wieder eingeholt werden kann! —

Die merkwürdigste Lebensäußerung dieser Partei — denn daß es den Reformistes angehört, ist kein Zweifel, obwohl es nur von einer kleinen Zahl derselben ausging — ist ein Manifest, das sie an die Presse sandten, und das diese (3. u. 4. März 1842) dem Publikum mitgetheilt hat. Sie zeigen hier, daß sie alle einzelnen Erscheinungen im Gebiete des Proletariats sehr wohl

*) Es ist ein Irrthum, das communistische Journal „La Fraternité" als das Organ der Reformistes anzusehen. Dasselbe enthält nur eine Fraction der ikarischen Communisten, von denen wir sogleich reden werden.

kennen und zu würdigen wissen; sie beleuchten die Saint-Simonisten, Proudhon, die kleine Broschüre von Boyer (die übrigens nur dadurch bekannt ward, daß der Verfasser sich erschoß, als er sah, daß er nichts Neues gesagt hatte), die Richtung Cabet's, die der Travailleurs égalitaires, und andre. Keiner von diesen Versuchen genügt ihnen; die Einen geben zu viel, die Anderen nicht genug; sie selbst aber kommen eben so wenig zu einem bestimmten Resultat, wie die, denen sie die Unbestimmtheit vorwerfen. Sie gehen entschieden vom Egalitätsprincip, diesem ewig aufs neue uns entgegentretenden Gedanken aus; sie wollen „den Bürgern als die erste Aufgabe die Ausübung der Brüderlichkeit (fraternité) predigen", ferner „die Moral als die einzige Quelle des Glücks setzen", und „den Rationalismus, das heißt den Glauben gegründet auf das alleinige Zeugniß der Sinne und der Einsicht der Vernunft". Von da kommen sie zu dem Satze, „daß die Ungleichheit der Verhältnisse (conditions), unter welcher Form sie sich verberge, eine fortdauernde Quelle des Unglücks und der Herabwürdigung sei, dem die Gleichheit der politischen Rechte allein nicht abzuhelfen im Stande ist", und „daß die Verwirklichung der Gleichheitslehre (doctrine égalitaire) auf der Gemeinsamkeit der Arbeit (Communauté du travail) begründet ist", ferner „auf der Gleichheit des Rechts an dem Gebrauch der gemeinschaftlichen Erzeugnisse, durch eine weise und umsichtige Organisation ausgetheilt; auf der Gemeinschaft der Erziehung und der Modification der Familie, um den Kastengeist zu vernichten, wohlverstanden ohne Vermischung der Geschlechter und ohne Aufhebung der Vaterschaft (paternité)." Das ist der Inhalt dieses „die Rationalisten" unterzeichneten Manifests. Es ist, wie das Leben jener Partei selbst, resultatlos, aber dennoch höchst bezeichnend für die Art und Weise, wie sich die allgemeinere communistische Idee in diesem Theile des Proletariats gestaltet hat.

Hierher gehört nun auch eine Erscheinung, die mehr wie manches andre das Verhältniß des Proletariats und im Besondern der Communisten zur liberalen Bourgeoisie in sein wahres Licht stellt. Als in der Mitte des Jahres 1840 sich die Masse der Handwerker zu regen begann, und Coalitionen derselben auf allen Punkten erschienen, die indessen immer nur einen ganz bestimmten Zweck der Erhöhung des Arbeitslohns hatten, fing der tiefer schauende Theil der Liberalen an zu begreifen, daß dem Bürgerstand im Proletariat und in seiner Grundtendenz nicht bloß

ein Nebenbuhler, sondern ein entschiedener Feind erstehe. Man ergriff daher ein Mittel, von dem man sich scheinbar viel zu versprechen hatte. Einige thätige Männer sammelten eine Reihe der besonnensten Reformisten um sich, und veranlaßten sie, ein Handwerkerjournal im strengen Sinn des Worts zu gründen, um für die noch fluctuirenden Gedanken der Arbeiter einen festen Haltpunkt, und damit ein Mittel zu besitzen, die Bewegungen zu lenken. Dieses Journal war „L'Atelier", zuerst erschienen im Sept. 1840. Der Plan desselben beruht auf dem Grundsatz: „daß man, um gründlich die Lage der Arbeiter zu kennen, selbst Arbeiter sein müsse" (Prospectus). Die erste Nummer stellt daher statutenmäßig die eigenthümliche Fordrung auf: „Das Atelier ist durch Arbeiter gegründet, die seine Kosten tragen. Um als Gründer (in demselben Sinne, wie oben beim Humanitaire) aufgenommen zu werden, muß man von seiner persönlichen Arbeit leben. Die wissenschaftlich Gebildeten (hommes de lettres) werden nur als Correspondenten zugelassen." Jene Gründer wählen nun ein Comité, und dieses den Geranten. Was das Journal im Allgemeinen will, sagt der Prospectus deutlich. „Das Comité der Gründung hat anerkannt, daß der Ausgangspunkt der künftigen Verbesserung in dem moralischen Princip enthalten sei, das der Wahlspruch unsrer Väter: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Einheit" zusammenfaßt, aus dem das politische Princip der Souverainetät des Volks, und das industrielle der Gesellschaftung entspringt. Unser öffentliches Organ wird daher die Wahlreform verkündigen, den einzigen Weg zur Verwirklichung der Volksherrschaft, und die industrielle Gesellschaftung, das einzige Mittel, die gerechte Vertheilung der Arbeitserzeugnisse zu erlangen. So ist es ein friedlicher Kreuzzug, den wir gegen das politische und industrielle Vorrecht eröffnen." — In diesem Sinne, und auf ähnliche Weise sind die folgenden Nummern des Ateliers abgefaßt.

Cabet schreibt das ganze Blatt (in seiner Refutation des doctrines de l'Atelier) ohne weiteres Buchez und Pierre Lerour zu. Und in der That ist die ganze Auffassungsweise desselben in sehr vielen Punkten eine Saint-Simonistische. Dem sei nun wie ihm wolle, so ist auf den ersten Blick das Verhältniß dieser Richtung zur Bourgeoisie und zum Communismus bestimmt genug dargelegt. Die eigentliche Lebensfrage des Proletariats, ob es persönliches Eigenthum geben solle oder nicht, wird unmerklich

zur Seite geschoben, und an seine Stelle die bloße Wahlreform und die industrielle Gesellschaftung gesetzt. Gelänge es, den Zweifel, der das niedere Volk bewegt, an diese beiden Punkte zu fesseln, so wäre damit von vorne herein die Idee des Communismus negirt, und ein Gebiet betreten, wo die Bourgeoisie vollkommen und entschieden herrscht. Es war daher natürlich, daß sich das Atelier an den National anschloß, und daß dieser es auf alle Weise unterstützte. Aber es war gleichfalls unvermeidlich, daß das Proletariat sehr bald die eigentliche Bedeutung dieser Demonstration erkannte, und damit aller Einfluß derselben verloren ging. Grade jener Versuch der Liberalen, den Gesichtspunkt zu verrücken, statt ihm grade ins Gesicht zu schauen, hatte ein desto bestimmteres Aussprechen des Communismus zur Folge, und das Atelier mußte alsbald, um seiner eigentlichen Tendenz treu bleiben zu können, in offene Feindschaft mit jenem treten. Anfangs hatten die Communisten das Erscheinen desselben mit Freude begrüßt, weil sie glaubten, grade hier eine Hinneigung der Bourgeoisie zu ihrem Grundprincip zu ersehen; allein bald forderte er gänzliches Aufgeben aller gütergemeinschaftlichen Ideen, Hingebung an die unter Leitung der Liberalen stehende Gesellschaftung der Arbeiter, und als man sich darauf von ihm zurückzog, klagte er alle Communisten laut und heftig an. Damit war denn seine Stellung zum Proletariat entschieden; er steht nicht in ihm, sondern neben ihm, wie die Bourgeoisie selber; und hätte er nicht anderweitige Unterstützung, so würde er längst untergegangen sein.

III. Die Communistes im engeren Sinne.

Den größten, wenn auch nicht den gefährlichsten Theil der Communisten bilden gegenwärtig entschieden die Communisten im engeren Sinn, oder wie sie sich nennen die ikarischen Communisten (les communistes icariens). Der Gründer dieser Abtheilung ist Cabet; sie beginnt wie die andere, im Jahre 1840, in derselben Zeit, wo das Proletariat zuerst zu einer selbstständigen Stellung zu kommen strebte.

Cabet hatte sich schon im Jahre 1815 und 1816 in den Processen der Restauration als ausgezeichneter Advocat einen Namen erworben. Lebhaft verfocht er schon damals die Rechte des Volks; die öffentliche Stimme bezeichnete ihn als einen bedeutenden Mann in den Reihen der Opposition, und bald ward er

im Departement Côte d'Or, von einem der intelligentesten Wahlbezirke Frankreichs zum Deputirten erwählt. Leidenschaftlicher Demokrat, nahm er thätigen Antheil an der Julirevolution, und stürzte sich ohne Bedenken in die ganze Reihe von geheimen Verbindungen, die ihr folgten. Er konnte und wollte damals nichts, als die Republik; er erklärte sich selbst für einen Demokraten und entschiedenen Republikaner, und vertrat seine Ansicht mit solcher Schärfe in seiner Histoire de la Revolution française (2 Bde.) und seiner Revolution de 1830 (2 Bde.), daß die Regierung ihn vor die Assisen fordern mußte. Er ward indessen freigesprochen und begann jetzt sein Journal „Le Populaire" herauszugeben, das damals im Publikum einen wichtigen Anklang fand. Nach der Revolte von 1834 sah er sich indessen gezwungen, in die Verbannung nach England zu gehen; der Populaire, noch ungefähr ein halbes Jahr von Garnier-Pages fortgeführt, hörte mit den letzten Nachklängen des reinen Republikanismus auf, und Cabet selbst schien vergessen.

In England aber, getrennt von den unmittelbaren Berührungen mit dem rein staatlichen Leben, auf sich und seine Gedanken angewiesen, begann er sich zu fragen, ob denn nun die Demokratie als solche wirklich das höchste Gut eines Volkes sei. Aufrichtig genug, eine einseitige, wenn auch alte und durch Arbeit und Leiden lieb gewordene Meinung zu bekämpfen, wo sie nicht genügen konnte, ging er auf den tieferen Inhalt des republikanischen Princips ein, und da ward es ihm denn klar, daß der wahre Republikaner nicht die Republik, sondern das Wohl des Volkes als absoluten Zweck setzen müsse. „Was ist die Demokratie, die Republik?" fragte er sich (Comment je suis Communiste. Broschüre p. 3). „Ist sie besser für uns als die Monarchie? Wird sie uns Arbeit und Brod geben? Wird sie unsre fälligen Zahlbriefe am Ende der vierzehn Tage oder des Monats zahlen? Wird sie uns von unseren Sorgen und Leiden befreien? Wird sie uns zum Wohlstand und zur Ordnung, zu Frieden und Glück führen?" Von diesen Fragen aus gelangte er zu der Forderung, erst sich die „Organisation einer großen Gesellschaft auf der Grundlage der Gleichheit zu erbauen"; und das führte ihn rasch zu dem Gedanken, daß das wahre Glück des Volkes und die letzte Vollendung seines inneren Lebens nur auf dem Princip der Gemeinsamkeit der Güter, der Arbeit und der Erziehung beruhen könne. —

Das ist die Grundanschauung, die sein erstes und bedeutendstes communistisches Werk, die „Voyage en Icarie“ (1. Aufl. 1840. 2 Bde.) hervorrief. Mit ihr ging er zuerst an die Auffassung der Geschichte, und hier fand er unter den Egyptern, Kretensern, Spartanern und den alten Römern die ersten Versuche der Menschheit, sich zur Gütergemeinschaft zu erheben. Das Christenthum wird von ihm aus demselben Gesichtspunkte betrachtet; die Lehre Christi will, daß alles allen in Liebe gemein sei, und die ersten Anfänge desselben zeigen in den Liebesmahlen, zu denen der Reiche seinen Ueberfluß dem Armen gab, daß die Bekenner das Gebot des Lehrers wohl verstanden hatten. Als das Christenthum später in die egoistische Sphäre des täglichen Lebens überging, flüchtete sich die Idee der Gütergemeinschaft in die Kreise derer, die sich dem höheren Dienst der Gottheit weihten. Es ist nicht etwa zufällig, daß die Klöster zugleich sich für die Wohnung des höchsten irdischen Lebens hielten, und alle mit einer Stimme die vollkommene Entsagung des persönlichen Eigenthums fordern; denn das erstere ist der absolute, selbstbedingte Grund des letzteren, und jede höhere Entwicklung des Menschen muß die Gütergemeinschaft anerkennen. Das beweist dem Zweifelnden der fernere Gang der Geschichte. Die Klöster gingen unter, weil die Form des Christenthums eine andre ward. Das Christenthum selbst aber blieb, denn es muß ewig der Drang nach der göttlichen Erhebung bleiben. Da nun, wo diese letztere sich am entschiedensten manifestirte, in den Herrnhutern und Quäkern, sehen wir aufs neue die Idee der Gütergemeinschaft, des unpersönlichen Eigenthums sich Bahn brechen. Auf der anderen Seite aber entwickelt sich das geistige Leben des Menschen in seiner Gedankenwelt; aus dem Christenthum entsteht zugleich die Philosophie. Und wohin gelangen die Philosophen, die über die Logik und das einseitige Recht sich zu einer Anschauung des gesellschaftlichen Lebens, des Lebens der Menschheit erheben? Thomas Morus schreibt seine Utopie, Campanella seine Civitas Solis, Fenelon seine Voyage dans les Isles du plaisir; alle setzen für das freundliche Bild, das sie uns hinzeichnen, das Eigenthum als ein nichtpersönliches, Gemeinschaft der Güter und brüderliche Liebe der Bewohner ihrer Utopien. Aber dies sind nicht die wahren Philosophen; es sind nur menschenfreundliche Gestalten, wie sie oft vorüberziehen vor den Sinnen derer, die das tägliche Elend mit Trauer betrachten. Gut, so wende man sich

denn den strengeren Philosophen zu. Welche Forderung stellt Voltaire, zu welchen Resultaten gelangen Helvetius, Mably und andre? Es ist nicht zu bezweifeln, daß je höher das Leben des Menschen steht, desto entschiedener die Idee des persönlichen Eigenthums von demselben aufgehoben wird.

Und wendet man sich nun der wirklichen Welt zu, wie schön ist das Bild, das sich entwickelt, wenn wir die Gemeinschaft der Güter als daseiend setzen! Da ist kein athemloses Jagen nach Gewinn, kein Verkaufen von eignen Ueberzeugungen und fremdem Glück, kein Unterdrücken des einen Standes durch den anderen, keine Uneinigkeit, die das Gute zerstört und den Fortschritt hemmt. Es ist die Einheit in allem, die diese Gewalt hat; Einheit in Eigenthum, in Erziehung, in der Industrie. Nach ihr müssen wir streben, ja wir streben, ohne es zu wollen, ihr entgegen. Denn auch wir stehen in der Geschichte und ihr Gang ergreift uns, ob wir ihr nun folgen, oder uns thöricht und ohnmächtig ihr widersetzen möchten.

Diese Einheit aber, so wie wir sie erfassen wollen, ist selber nur ein Resultat. Welches ist der Grund, der sie allein zu tragen vermag? Nicht die Gewalt kann es; denn die Gewalt zerstört sich selber. Es ist die brüderliche Liebe, diese wahre Mutter aller Gleichheit, die jenes glückliche Leben allein beginnen, das begonnene allein aufrecht halten kann. Wer seinen Nächsten wirklich liebt, der wird nach dem Gebot des Christenthums ihm geben, was er bedarf, und ihm nicht nehmen, was er besitzt. Sie ist es daher, die zuerst und vor allem uns zur Basis unsres ganzen Lebens werden soll; ist sie nur erreicht, so wird durch sie das höchste Gebot des Christenthums bald seine Verwirklichung finden, und das Glück der Menschheit endlich erreicht sein.

Das ist der wesentliche Inhalt der Voyage en Icarie, die Cabet während seines Aufenthaltes in England verfaßte. Es ist der Einfluß der ganzen Owenistischen Anschauungsweise in derselben unverkennbar, aber man hat sich bisher wenig Mühe gegeben, darauf hinzuweisen. Auch ist jene Voyage en Icarie nicht so sehr durch sich selber, als durch ihr Verhältniß zum Communismus in Frankreich und seine Richtungen bedeutend geworden, und hier ist es, wo wir den weitern Gang zu verfolgen haben.

Cabet kehrte im Jahre 1839 nach Paris zurück, kurz vor dem Aufstande des 12. Mai's. Er konnte und wollte an einer Be-

wegung nicht Theil nehmen, deren Princip mit dem seinigen eben so wenig übereinstimmte, wie die offne Gewalt mit dem Wege, auf dem er seine Theorie zu verbreiten gedachte. Er ließ schon in demselben Jahre sein Manuscript drucken, publicirte es aber erst im folgenden, und jetzt beginnt seine Wirksamkeit in der communistischen Welt.

Die ausschweifenden Grundsätze der Egalitaires hatten im Proletariat, wie schon gesagt, vielfachen Widerspruch erregt. Ein großer Theil desselben fühlte das Bedürfniß, seine communistischen Ideen auf der einen Seite mit der Geschichte zu begründen, auf der anderen durch sie selber zu einem bestimmten, greifbaren Bilde zu gelangen, dem man entgegen arbeiten könne. Der Fourierismus stand ihnen zu fern, Louis Blanc, Proudhon, Lamennais, Pierre Leroux waren ihnen theils zu allgemein, theils nicht entschieden genug dem eigentlichen Communismus zugewendet. Sie suchten daher nach einem Schriftsteller, der beide Forderungen zugleich befriedige; und grade dieses bot ihnen die Voyage en Icarie. Daher kam es denn, daß sich rasch eine große Masse der Proletarier um dieses Werk und den noch nicht ganz vergessenen Namen Cabet's sammelte. Sein Buch, obgleich in zwei Bänden gedruckt, fand raschen Absatz*); die Arbeiter lasen es, besprachen die darin aufgestellten Ansichten, wandten sich auch persönlich an Cabet, und vielleicht ehe er selbst gehofft hatte, war eine förmliche cabetistische Fraction im Communismus da, die man nach dem Buch, das ihnen ihr Entstehen gegeben, die *ikarischen Communisten* nannte.

Grade diese lebendige Aufnahme des Ikarismus zwang nun aber Cabet alsbald, eine bestimmtere Stellung einzunehmen. Wirft man einen Blick auf die kurzen Grundzüge, die wir angeführt haben, so ist es klar, daß der *eigenthümliche* Mittelpunkt des Cabet'schen Communismus in jener Voyage en Icarie nicht so recht heraustritt. Alles, was er sagt, ist in *ähnlicher* Gestalt schon bei den St.-Simonisten, bei Fourier, bei den Babouvisten; wollte er daher einen selbstständigen Platz behaupten, so mußte er zuerst den Inhalt seines Systems in feste Formeln fassen, zweitens aber eine förmliche Polemik gegen die übrigen Fractionen der Communisten eröffnen. Cabet ist schon ein bejahrter Mann, und das herannahende Alter hat seine Haare gebleicht; aber er ist noch mit

*) Gegenwärtig erscheint die 2. Auflage (in 1 B.), auch soll eine deutsche Uebersetzung im Werke sein.

der vollkommenen Frische, mit dem ganzen Feuer der Jugend begabt, und es ist nicht zu läugnen, daß die Schätzung seiner selbst, die man ihm wohl vorgeworfen hat, neben der Innigkeit seiner Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Ansichten nur den zweiten Platz einnimmt*). Das gab ihm denn Muth und Lust, in ein so gewagtes Feld mit aller Kraft hineinzuschreiten. Er gründete aufs neue seine Zeitschrift „Le Populaire“ im April 1841 als monatliches Journal mit dem Motto:

Egalité-Fraternité
Liberté-Unité
Association communautaire
Education-Moralité
Travail-Ordre

Dasselbe hat bis jetzt fortbestanden und ist im Begriff zu einem wöchentlichen zu werden. Ferner faßte er in einer ganzen Reihe von kurzen, selten mehr als einen oder zwei Bogen starken Broschüren kurz den wesentlichen Inhalt seiner Theorie zusammen; wir werden im Anhange, ein klares Bild von seinen Ansichten zu geben, so weit er es selber besitzt, die wörtliche Uebersetzung seines „Communistischen Glaubensbekenntnisses“ mittheilen. Aber seine eigentliche Wirksamkeit besteht nicht in dem, was er den übrigen communistischen Tendenzen gegenüber behauptet, sondern vielmehr in der scharfen, oft geistreichen Kritik, mit der er die Thorheiten der Egalitaires, die Halbheiten der Reformistes und die Unehrlichkeiten einzelner Angriffe, denen er mit dem ganzen Communismus zugleich unterliegt, unermüdlich bekämpft. Zweierlei konnte ihm nicht entgehen; zuerst daß es unmöglich sei, den Communismus jemals mit den Ansichten der liberalen Bourgeoisie zu vereinen; dann aber, daß der Haß und der Abscheu vor allem Communismus als solchem im größeren Publikum nicht so sehr von der abstracten Idee der Negation des persönlichen Eigenthums, die ja auch schon St. Simon's Schule gepredigt und zum Theil ausgeführt hatte, sondern vielmehr von der brutalen und gänzlich thörichten Weise herrühre, in der die Babouvisten und gegenwärtig ihre Nachfolger, die Egalitaires, sie verwirklichen wollen. Das gab nun seiner Polemik eine ganz bestimmte Richtung, die er in einer Reihe von kleinen Broschüren zum Theil schon ganz selbstständig verfolgt

*) Ich erlaube mir hier einige Worte aus einer der Unterredungen, die ich mit ihm hatte, herzusetzen, weil sie höchst bezeichnend sind für seine Persönlichkeit und für eine Frage, die wir sogleich berühren werden. „Aber wer soll“, fragte ich, „nach Ihnen die Irrthümer verhindern, die so ernst und doch so leicht möglich sind in dieser Lehre?“ — „Wenn das, was ich gesagt habe, nur wirklich wahr ist“, antwortete er rasch, „so wird es weder auf mich noch auf einen Irrthum mehr oder weniger ankommen, um ihm den Sieg zu verschaffen!“ —

hat. Auf der einen Seite greift er den National, das Atelier, und in ihnen eigentlich die liberale Bourgeoisie an. Wir können ihm hier nicht folgen, da der Streit oft rein publicistische Interessen betrifft. Bedeutend aber und von großem Einfluß auf die Ansichten der Arbeiter selbst ist die ganze Grundlage seiner Polemik selbst, die den Satz nach allen Richtungen hin geltend macht, daß hinter dem Republikanismus der Liberalen nur der Wunsch stecke, an die Stelle derer zu treten, die sie zu verdrängen hofften, und daß sie statt an das Volk zu denken, nur den alten Wahlspruch hätten: „Ote-toi de là, que je m'y mette!“ Wie konnte man ihm diese Wahrheit verzeihen? Zwischen ihm und der liberalen Bourgeoisie ist von da an keine Versöhnung möglich, und gegenwärtig noch wird ein heftiger Krieg zwischen beiden Parteien geführt, in dem der National endlich gezwungen ward, das ganze Proletariat und seine Ansprüche zu verneinen; eine beachtenswerthe Erscheinung, in der endlich die wahre Stellung jener Elemente sich in ihrem entschiedenen Lichte zeigt. — Auf der anderen Seite aber mußte er nun den ikarischen Communismus auf das Bestimmteste von der einseitigen oder vagen Idee der Reformistes, so wie von dem Unsinn der Egalitaires trennen. In Beziehung auf die ersteren hat er dies versucht in den „Lettres d'un Communiste à un Reformiste“ 1841 u. 1842, von denen bis jetzt 11 erschienen sind; gegen die letzteren erhebt er sich in mehren schon gedruckten oder erst versprochenen kleinen Broschüren, wie die Refutation des Doctrines de l'Humanitaire, Refutation de M. Lamennais und andere.

Dadurch aber ward er genöthigt, die wesentlichsten Fragen seiner Lehre als besondre herauszuheben und ihre Beantwortung fest zu bestimmen, um sie als absolute Gränze zwischen sich und das mit ihm so oft Verwechselte setzen zu können; und so kommt er zu einer selbstständigen Theorie, deren Grundlagen sich in folgende Sätze zusammenfassen.

Die wesentliche Bedingung des wahren (ikarischen) Communismus ist vor allem die Aufhebung des persönlichen Eigenthums, die Anerkennung der Gleichheit, der Brüderlichkeit, der gleichen Erziehung und der neuen Organisation der Arbeit. Unwesentlich dagegen sind ihm die Fragen nach der Gestalt der Familie, „da die Gütergemeinschaft ebensowohl mit als ohne die Familie existiren kann“, und „es nicht die geringste Nothwen-

digkeit giebt, die Familie aufzuheben"*), indem alle Vorwürfe gegen Ehe und Familie nicht durch dieſes wahrhaft ſociale Inſtitut ſelbſt, ſondern nur durch die Folgen, mit denen die heutige Ungleichheit des Vermögens auch hier hinüber greift, verſchuldet werden. Unweſentlich für den Communismus ſind ihm ferner die Fragen nach der Religion, nach dem Spiritualismus und Materialismus, und die über den Werth der Hauptſtädte und Städte. Alle dieſe Fragen gehören einer Zeit an, wo die Gütergemeinſchaft ſchon wirklich eingeführt iſt, und müſſen daher gegenwärtig zur Seite liegen bleiben.

Wichtiger noch iſt das Verhältniß, in das er den Communismus zum gegenwärtigen Staat ſtellt. Ich bin Demokrat, ſagt er, und ich glaube, daß die Demokratie das einzige Mittel für das Glück des Volkes iſt. Aber ſie ſelber kann nur eine „Uebergangs-Staatsform" (Regime transitoire) ſein, von dem aus man zur „definitiven Gütergemeinſchaft" gelangen kann**). Welche Geſtalt dieſe definitive Gütergemeinſchaft aber haben wird, das hat er nirgends geſagt. Aber es liegt nahe, was dieſer vage Gedanke enthält; und hier iſt der Punkt, wo die Unwahrheit jener Anſicht uns ſo klar entgegentritt, daß wir ſie nicht aufs Neue zu verfolgen brauchen. Es kann aus ihr kein anderes Reſultat hervorgehen, als der Nichtſtaat, jene Anarchie, von der Proudhon ſchon redet, die Herrſcherloſigkeit, die der reine, beſtimmungs- und einheitsloſe Naturzuſtand iſt. Der tiefe Widerſpruch aber, den dieſer Gedanke in ſich ſelber, und ſogar mit ſeinem eignen Princip der Unité enthält, kommt ihm ſo wenig zum Bewußtſein, daß er z. B. in dem communiſtiſchen Glaubensbekenntniß faſt gleichgültig gegen den Staat wird (vergl. Anhang II). — Doch grade auf dieſem Punkte, wo die communiſtiſche Idee auch bei Cabet ihre unendliche ſich ſelbſt aufhebende Negation zuletzt doch offenbart, ſo gerne er ſie als eine in ſich abgeſchloſſene und ruhende anerkannt wiſſen möchte, ſtellt er eine Forderung auf, die ihn und ſeine Sekte wenigſtens theoretiſch von allem bisherigen Communismus trennt. Er will die Gemeinſchaft der Güter nicht durch Gewalt eingeführt wiſſen; er verdammt ausdrücklich und immer aufs Neue jede Lehre, die daran denkt, mit Empörung oder Mord ſich zu beflecken. „Nein, ich bin überzeugt, innerlichſt überzeugt",

*) Propagande Communiste. p. 3 et 4.

**) Comment je suis Communiste. p. 6.

ruft er aus, „daß die Gütergemeinschaft, wie einst das Christenthum, allein durch die Gewalt der öffentlichen Meinung, durch die Ueberredung, durch die Ueberzeugung errichtet werden kann. — Was möglich, vernünftig, nützlich ist, das ist: die Lehre zu predigen und zu verbreiten, sie zu besprechen, zu überreden, zu überzeugen. — Die Gütergemeinschaft aber, kann sie unmittelbar, plötzlich eingeführt werden? Nein; die Regierung, die Volksvertreter, das Volk selbst würden es vergeblich wollen. — Man muß also predigen, damit das Princip angenommen werde, damit man das Regime transitoire annehme, um zur Communauté definitive zu gelangen"*).

— Gewiß, es liegt an sich nichts Tadelnswerthes darin, irgend einen Grundsatz zu verbreiten, um seine Wahrheit, nachdem man sie geprüft, von Anderen annehmen zu lassen. Aber begreift denn Cabet nicht, daß er vielleicht der Einzige in seiner ganzen Schule ist, der wirklich dabei stehen bleiben wird, zu lehren und zu reden? Sieht er denn nicht ein, daß die Masse der Communisten nur einer Persönlichkeit, nur eines Anstoßes bedarf, um trotz seiner hier nur individuellen Ansicht dennoch zu versuchen, ob sich jene Gütergemeinschaft nicht auch plötzlich, mit Einem Schlage einrichten läßt? Aus den ikarischen Communisten, so weit er selber sie beherrscht, wird kein Attentat und keine Empörung hervorgehen; aber wie weit beherrscht er sie? und wenn eine andre Partei die Fahne des Aufruhrs erhebt, wird die seinige zurückbleiben? — Und dennoch wundert er sich darüber, nicht so sehr, daß er die entschiedenste Negation von Seiten der bloßen Bourgeoisie, als daß er sie vielmehr von Seiten der Regierung findet, und stets finden wird und finden muß? —

Das ist der Inhalt der Lehre des ikarischen Communismus; was die innere Organisation und die Ausbreitung desselben betrifft, so ist darüber sehr wenig zu erfahren. Die communistische Propaganda findet in den sogenannten „Cours Icariens" statt; dieses sind abendliche Zusammenkünfte von etwa zwanzig Arbeitern, in denen Einer den Vortrag hat, und entweder ein Stück aus den Schriften Cabet's vorliest, oder Fragen zur Besprechung vorlegt. In diesen Cours geht es sehr ruhig her; wie viel könnte geschehen, wenn auf diese communistischen Bildungsinstitute, die nun einmal weder gesetzlich noch polizeilich verhindert werden können, aufrich-

*) Comment je suis Communiste etc.

tig und vernünftig eingewirkt würde. Aber die Regierung wie die Bourgeoisie glaubt noch immer, nach so vielen und sprechenden Beweisen des Gegentheils, mit der bloßen Verneinung oder Verspottung derselben auszureichen. Es ist dieses ein großer Irrthum; und es könnte leicht zu spät werden, ihn zu verbessern. —

Uebrigens ist es wohl kein Zweifel, daß solche Cours Icariens schon in allen Fabrikstädten Frankreichs neben dem rohen Communismus Platz gegriffen haben, und daß sie mit einander in irgend einer Verbindung stehen, wie es denn auch die Natur der Sache bedingt; ja ziemlich bestimmte Anzeichen lassen vermuthen, daß der ikarische Communismus fast überall entschieden die Oberhand über die anderen Parteien erhalten hat, oder doch erhalten wird. Selbst auf deutschem Gebiet findet sich, in Straßburg und in der Schweiz, diese Sekte der Communisten verbreitet. Sie ist äußerst thätig, und greift mit Schnelligkeit um sich, anknüpfend an die Trümmer alter, halbbegrabener und vergessener Freiheitsideen. Es ist umsonst, sich darüber zu täuschen, daß unserm Vaterlande der Communismus täglich näher rückt, und es ist uns wohl eine heilige Pflicht, uns auf den Kampf vorzubereiten, mit dem er die Grundlagen des Staats und der Gesellschaft mehr wie der mächtigste äußere Feind zu bedrohen vermag. —

Schlüßlich fügen wir über das Verhältniß der drei Haupttheile des Proletariats noch einige Bemerkungen hinzu. Nach dem, was man im Allgemeinen über dieselben hört, und was besonders durch den sehr einseitigen Rapport des Grafen Bastard über den Queniffet'schen Proceß verbreitet worden ist, — der unter andern gänzlich vergißt, die entschiedene Mißbilligung der Theorien des Humanitaire durch die Ikaristen anzuführen, — möchte man geneigt sein zu glauben, daß sie nur Theile eines Ganzen seien, das mit einer einheitlichen Organisation sie alle umfaßte und ihnen Eine Bestimmung und Richtung gebe. Die bisherige Darstellung zeigt, daß dem durchaus nicht so ist; alle einzelnen Parteien stehen gänzlich unverbunden neben einander, ja sie bekämpfen und befeinden sich mit bestimmter Opposition, und scheiden sich strenge gegen einander ab, so wie es darauf ankommt, ihre Ansichten geltend zu machen. Allerdings fühlen sie wohl, daß sie etwas Gemeinsames haben, das sie verbindet; und es geschehen sogar Schritte, sich gegenseitig zu vereinigen und zu verständigen. Diese gehen fast immer von den ikarischen Communisten aus, und bleiben wenn auch nicht im Allgemeinen, so doch im Einzelnen selten ganz ohne

Erfolg. Die Reformistes müſſen, weil ſie keine eigenen Zuſammenkünfte haben, beſonders durch Broſchüren gewonnen werden; die Travailleurs égalitaires dagegen ſucht man in ihren Verbindungsorten auf, und dann finden zwiſchen beiden Parteien heftige Debatten Statt, in denen die letzteren nicht immer den Sieg davon tragen. Der Rapport Baſtard's enthält ein merkwürdiges Document über eine ſolche Miſſion eines ikariſchen Communiſten in einer Verſammlung der Égalitaires. Von den letzteren waren ungefähr achtzig verſammelt, unter ihnen auch Frauen (wer erinnert ſich dabei nicht der berüchtigten „tricoteuses"?) Nach langem Streit verlangte der Ikariſt endlich Abſtimmung; aber dem widerſetzten ſich die Führer der Égalitaires, und dieſe Sendung ſcheint erfolglos geblieben zu ſein. Es iſt kein Zweifel, daß nicht ſo ſehr die Maſſe der Égalitaires, als ihre Häupter einer Vereinigung im Wege ſtehen, um ihren Einfluß zu behalten; ſo daß den Parteien ſelbſt weſentlich nur das zum Bewußtſein kommt, was ſie trennt. Dadurch wird es denn auch erklärlich, wie neben jenen Hauptrichtungen noch ſo manche einzelne Erſcheinungen Platz und Anklang finden können, die im Grunde nichts ſind als eine Zuſammenſtellung einzelner Grundſätze aus den verſchiedenen Sekten. Dahin gehören die beiden Journale „L'Egalité" und „L'Egalitaire", beide von Laponneraye begonnen, als er das Journal „L'Intelligence" 1839 aufgab, das weſentlich nur politiſch war. Die Egalité iſt nur im Proſpectus erſchienen, der „Egalitaire" bald nach ſeinem Erſcheinen untergegangen, und Laponneraye gegenwärtig Mitarbeiter am Populaire. Ein gleiches Schickſal hatte der „Communautaire", der ſeiner Tendenz nach communiſtiſch, doch an keinem ſelbſtſtändigen Lebenskern ſich zu halten vermochte. Bedeutender iſt die „Fraternité". Der Gründer deſſelben, Lahaultière, war anfänglich entſchiedener Cabetiſt; ſpäter trennte er ſich von Cabet, um ein eignes Journal zu gründen, was ihm dadurch nicht eben ſchwieriger wird, daß man jede Spaltung unter den Communiſten von allen Seiten ſehr gerne ſieht. Aber auch dieſem Journal fehlt die eigene Richtung, und deshalb auch die Partei und die Lebenskraft; es liegt kein beſtimmtes Wollen und Wiſſen zum Grunde, und ſelbſt der Irrthum iſt nicht einmal recht erfaßbar. Wir halten es darum nicht der Mühe werth, es genauer darzuſtellen.

Bemerkenswerth dagegen iſt das Verhältniß zum Fourierismus. Es iſt klar, daß dem Communismus zwar nicht der Wunſch,

aber doch die Ausführung einer organisirten neuen Industrie fehlt, durch welche das erste Bedürfniß desselben, der wirkliche Reichthum, erzielt werden könne. Hier wendet sich derselbe ohne Bedenken dem Systeme Fourier's zu, entlehnt ihm seine Beweise und seine Versprechungen, und täuscht sich und andre über das wahre Verhältniß beider Theorien. Dadurch ist der Fourierismus in den Verdacht gekommen, zum Communismus zu gehören; es wird jetzt aber leicht sein, das Nichtzusammengehörige zu trennen.

Endlich hat auf der einen Seite Lamennais' religiös-revolutionäres Pamphletensystem, auf der andern Cabet's Hinweisung auf das Christenthum eine Richtung in den kleineren communistischen Broschüren hervorgerufen, die in jeder Beziehung eben so bedenklich als unwürdig ist. Die Pamphletisten und die Apostel des Communismus geben ihrer Lehre einen biblischen Anstrich, der mit stets bereiten Citaten das religiöse Gefühl der ungebildeten Classe zu Ueberzeugungen verleiten soll, die ihr gesunder Sinn nicht annehmen will. Es ist wahr, bis jetzt ist es nur ein Anflug jener aus der englischen Revolution wohlbekannten frommen Weise, die Bibel zu einer willigen Dienerin alles dessen herabzuwürdigen, was man wünscht und anstrebt; aber dieser letzten Thorheit müßte man um so entschiedener entgegen treten, als eben sie wie keine andre in einem ernsten, sinnigen Volke aus einer bloßen Ansicht einen wilden Fanatismus zu machen bereit und fähig ist. —

Dies ist die gegenwärtige Gestalt des Communismus im französischen Proletariat. Ein Blick auf dieselbe genügt, uns zu beweisen, daß derselbe noch mitten in seiner Entwicklung steht. Es ist ferner klar, daß die einfache Verneinung dieser ganzen Bewegung sie aufzuhalten oder zu unterdrücken nicht im Stande ist. Was aber geschehen wird, wenn man nicht das einzige richtige Mittel wählt, ihm zu begegnen, das muß die nächste Geschichte lehren.

Schluß.

Es geht eine gewaltige Bewegung durch unsre Zeit. In jeden Glauben, in jedes Herz greift sie mächtig hinein, zugleich Liebe und Kampf findend, wo sie auftritt. Sie redet uns von

einer schönen Zukunft, voll von kühnen Bildern und stolzen Gestalten. Es ist die Freiheit, bei deren Namen die Gegenwart Europa's bis ins Innerste tiefbewegt erzittert.

Soll eine Bewegung wahr sein, so muß sie nicht bloß ihr Ziel kennen. Jeder Punkt, der sich zwischen Beginn und Ende findet, muß einzeln überwunden und aufgelöst daliegen, wenn mit dem letzten zugleich die Ruhe in ihm gefunden werden soll. Ueberspringt sie auch nur eine einzige Stufe, so muß sie zurück, und das Begonnene gegen den jetzt zweifachen Zweifel noch einmal beginnen. Die innere Unfertigkeit des Wahren ist ihm ein größerer Feind, als der Irrthum.

Jene Freiheit aber — ist *sie* uns eine innerlich *fertige* zu nennen? Ist sie abgeschlossen und vollendet mit einer Staatsform? Haben wir das, was uns bis hierher trieb, wahrhaft schon verstanden und punktweise bis an die Gränzen verfolgt, an die es denjenigen treiben muß, der sich ihm hingiebt? Was ist es denn, was uns auf *Volks*vertretung hoffen läßt? Was ist es, was in uns die *Volks*erziehung fordert? Was ist es, was wir von der Tagespresse eigentlich hoffen? Eilt der Gedanke, wenn er anders aufrichtig ist, nicht hinaus über jene enge Gränze des vagen Liberalismus, zu der Idee, daß in jedem höchsten, seinem Wesen nach gemeinsamen Gut die Persönlichkeit als solche unendlich berechtigt ist? Und diese Idee — ist sie in ihrem tiefsten Grunde eine andere, als die der *Gleichheit*? Ist dem aber so, wo ist denn die rechte *Aufgabe* und die wahre *Gränze* dieser Gleichheit der Person? —

Es ist umsonst, daß wir es läugnen. Jene Freiheitsideen sind noch wesentlich bewußtlos. Sie wissen nicht, von wo sie kommen, noch wohin sie gelangen werden. Noch haben sie sich nicht mit ihrem wahren Gegner gemessen; und dieser ist eben jener Gedanke der Gleichheit. Er ist es, den die Geschichte bestimmte, der ächte Probierstein des Goldes in dem gegenwärtigen Liberalismus zu werden; er wird uns zwingen, aus allem Egoismus und aller Unklarheit, die dieses Wort bedeckt, herauszutreten, und uns aufrichtig selbst zu fragen, ob nicht die höchste und absoluteste Aufgabe unsrer Zeit eben die Erhebung der niederen Classen zu einer sittlich und materiell verbesserten Lage ist, während wir doch gegenwärtig nur darauf sinnen, die schon hoch Stehenden noch höher hinauf zu stellen. Wird nicht jede Entwicklung in einem Volke erst dann eine vollkommene genannt werden kön-

nen, wenn sie dem ganzen Volke zukömmt? Und denkt der heutige Liberalismus wirklich an dieses ganze Volk? Wenn er es aber thäte, was wäre dann seine Aufgabe?

Was aber sollen uns diese Fragen hier? Kann mit einer Reihe von Problemen ein Werk schließen?

Hat unsre Darstellung das im Allgemeinen erreicht, was sie sich vorschrieb, so muß es jetzt klar sein, wie grade in Frankreich die Freiheitsideen der Julirevolution geendet haben oder doch enden werden in der Forderung, mit der die Idee der Gleichheit, der jene selbst ihre Berechtigung gaben, unaufhaltsam hervortritt. Es ist diese Entwicklung nicht zufällig, sondern nothwendig. Die Geschichte Frankreichs und sein ganzes politisches Bewußtsein muß einen mächtigen Schritt zurück machen, um jenen Punkt aufzulösen, den es übersprang. Seine Freiheit gebiert Revolutionen, die Revolutionen erzeugen das Bedürfniß der Ruhe, dieses die höchste Gewalt der erhaltenden Macht; und sehen wir uns jetzt in dem Gebiete des Geschehenden um, so steht die gegenwärtige Verfassung in Beziehung auf jene Freiheit noch hinter der von 1791. Und hier dürfen wir fragen: ist unser gegenwärtiger Liberalismus wirklich verschieden von dem, der in Frankreich seinem Ende entgegengeht? Ist er es aber nicht, so enthält er dieselbe Unvollendung, und würde, zur Erscheinung kommend, nothwendig dieselben Schritte wieder zurück machen müssen, die in Frankreich geschehen sind und geschehen.

Wenn man die Darstellung eines gleichartigen Zustandes in einem anderen Volke an sich vorübergehen sieht, so sucht man unwillkührlich nach dem Band, das sie mit den eignen heimischen Gestaltungen verbindet. Wir glauben, daß dieser Uebergangspunkt eben nur in jenen Fragen zu finden ist. Sie machen aus dem Schluß dieser Arbeit unmittelbar den Beginn einen neuen für den redlichen und ernsten Denker. —

Will man aber mit der obigen Geschichte des Egalitätsprincips und seiner einzelnen Ergebnisse abgeschlossen haben, so läßt sich das allgemeinste Resultat derselben für Frankreich auch wohl in eine engste Formel zusammenfassen. Bis jetzt hat der Staat die Gesellschaft gestaltet und bedingt; die heutigen socialen Bewegungen Frankreichs dagegen enthalten in allen jenen Erscheinungen zum Theil ihnen selber unbewußt den Versuch, jetzt den Staat durch den Be-

griff und das wirkliche Leben der Gesellschaft gestalten und bedingen zu lassen.

Anhang I.

Zu Fourier's System.

Damit man von der wunderlichen Schreibart wie von dem eigenthümlichen Ideengange Fourier's sich eine Vorstellung machen könne, fügen wir die Uebersetzung einiger Stellen aus seinen Werken hinzu, da diese wohl schwerlich in Deutschland so bald Eingang und Anklang finden dürften. Man muß dabei bedenken, daß es eben nur einzelne Stellen sind; es wird aber durch sie klar werden, wie schwer es oft ist, bei dem Studium seiner Theorie ernsthaft zu bleiben, und wie leichtes Spiel diejenigen haben, die mit Spott und Lachen ihre Kritik zu beendigen denken. Zugleich erinnern wir, daß wir grade sehr pikante Abschnitte herausheben, denen man leicht eben so viele sehr gut geschriebene an die Seite stellen könnte. Jedes dieser Citate hat übrigens für die ganze Theorie Fourier's seine eigenthümliche Bedeutung, die auch der leichtesten Aufmerksamkeit nicht entgehen wird. *) —

Kosmogonie.

„Wir wollen jetzt die Modulation oder Reihe der rothen Früchte analysiren, die durch die Erde und ihr Clavier von fünf Monden geschaffen sind:

Nämlich: Mercur, Juno, Ceres, Pallas und Phoebina, genannt Vesta. Ferner „l'Ambigue", genannt Venus.

Da die Planeten Androgynen sind wie die Pflanzen, so begatten sie sich mit sich selber und mit anderen Planeten. So gebiert die Erde, durch Begattung mit sich selber und durch die Mischung ihrer beiden typischen Arome, das männliche, vom Nordpol ausgegossen, und das weibliche vom Südpol, den Kirschbaum, die unter-pivotale (sous-pivotal) Frucht unter den rothen Früchten, die von den fünf Früchten der Tonleiter begleitet ist, nämlich:

Die Erde, mit Mercur sich begattend, ihrem fünften und Hauptsatelliten, gebiert die Erdbeere.

Mit Pallas ihrem 4ten, die schwarze Johannisbeere.

---

*) Mehrere sehr glückliche Uebersetzungen schwieriger und schwerfälliger Fourieristischer Kunstausdrücke verdanke ich meinem Freunde Wilhelm Schwartz aus Liefland.

Mit Ceres ihrem 3ten, die Stachelbeere.
Mit Juno ihrem 2ten, die Johannisbeere.
Mit Phoebina ihrem 1sten nichts — Lücke.
Mit Venus ihrem Nebenpunkt (son Ambigue) einfach: die stachlige Maulbeere, zusammengesetzt: die Himbeere.
Mit dem Mittelpunkt (Pivot) oder der Sonne, direct die Weintraube, die aufsteigende pivotale Frucht; absteigend, nichts.

— „In der nächsten Schöpfung werden unsre fünf Satelliten uns, unter anderen Wundern, die kleinen landwirthschaftlichen Vierfüßler geben, das Zwerg-Pferd, den Zwerg-Stier, das Zwerg-Kameel, die in der ersten mißlungen sind." —

— „Auf jedem Schritte erkennt man eine große Unordnung in dem gegenwärtigen beweglichen Reiche unsres Erdballs. Es ist eine eclosion contremoulée (unübersetzbar — etwa „im Guß mißlungene oder mißgossene Gestaltung"), die uns den liebenswürdigen Nachbar des Feldes gegeben hat, den Wolf, an dessen Stelle wir einen größeren Hund hätten haben müssen, oder einen „Ueber-Hund" (hyper-chien), fähig die Abgründe zu durchlaufen, wie die Gemsen und Steinböcke. Auf gleiche Weise müßten wir an der Stelle der Fischotter, die unsre Bäche und Fischteiche verwüstet, einen größeren Biber oder „Ueber-Biber" (hyper-castor) haben, der uns hülfe die Fische zu fangen oder die Netze auszubreiten. Man kann nicht oft genug wiederholen, daß unser Erdball von aller Erdkugel die am meisten mystificirte ist in Beziehung auf die Schöpfungen, und daß er am meisten interessirt ist, sich ohne Aufenthalt von dem verhaßten beweglichen Reiche frei zu machen, das ihm die gegenwärtigen Schöpfungen gegeben haben."

„Die Kenntniß des Systems der Natur würde eine sehr nutzlose sein, wenn sie uns nicht die Mittel gäbe, das existirende Uebel zu heben, und die trennenden Erscheinungen, die schädlichen Wesen durch die „Gegengebilde" (contre-moulés) oder nützlichen Diener zu ersetzen. Was hülfe es uns zu wissen, in welcher Ordnung jedes Gestirn in der Schöpfung auftritt, zu wissen, daß das Pferd und der Esel vom Saturn in dieser Modulation geschaffen sind, das Zebra und das Quagga von dem Proteus, einem noch nicht entdeckten Gestirn, das jedoch existirt, weil man seine Werke in aller Weise sieht; daß in dieser Modulation Jupiter den Stier und den Büffel gab, Mars das Kameel und das Dromedar? Nach der Erkenntniß dieser Data würde uns die traurige Gewißheit bleiben, daß diese Gestirne, als müssige Umherzieher, im Gegentheil auf unsrer Erde sieben mal mehr Werke hervorgebracht haben, indem sie ein bewegliches Reich schufen, von dem $^7/_8$ schädlich sind."

„Höchst werthvoll aber wird für uns die Kunst sein, sie wieder in die Schöpfung zurückzuführen durch eine „entgegen-

gesetzte Arbeit" — (travail contremoulé), durch welche der, (der Planet nämlich) der uns den Löwen gegeben hat, uns als „Gegengebilde" (contremoule) einen prächtigen und gelehrigen Vierfüßler geben würde, einen elastischen Träger, den Anti-Löwen, mit dem ein Reiter, der am Morgen von Calais oder Brüssel auszieht, sein Frühstück in Paris einnimmt, seinen Mittag in Lyon, seinen Abend in Marseille zubringt, weniger angegriffen von dieser Tagereise als einer unsrer Courriere im Sattel, denn das Pferd ist ein harter und einfacher Träger (solipéde), der sich zum Anti-Löwen verhalten wird, wie ein Wagen ohne Federn zu einem in Federn hangenden. Das Pferd wird man gebrauchen zum Ziehen und zur Parade, wenn man die ganze Familie der elastischen Träger besitzen wird, den Anti-Löwen, den Anti-Tiger, den Anti-Leopard, die dreimal so groß sein werden wie die gegenwärtigen. So wird ein Anti-Löwe leicht mit jedem Schritt im raschen Trabe vier Toisen überspringen, und der Reiter, auf dem Rücken desselben, wird so weich sitzen wie in einem Federwagen. Es wird ein Vergnügen sein, diese Welt zu bewohnen, wenn man solche Diener haben wird. Die neuen Schöpfungen, die man in fünf Jahren beginnen sehen kann, werden solche Reichthümer in allen Elementen geben, im Wasser wie auf der Erde. Anstatt Wallfische und Haie zu schaffen, würde es mehr gekostet haben, die werthvollen Diener zu schaffen, wie:

Anti-Wallfische, die die Schiffe in den Windstillen ziehen.

Anti-Haie, helfend um die Fische zu fangen.

Anti-Flußpferde, die die Schiffe in den Flüssen ziehen.

Anti-Krokodille, Mitarbeiter in den Flüssen.

Anti-Seehunde, oder die Hammel des Meeres.

Alle diese herrlichen Erzeugungen werden nothwendige Erfolge einer Schöpfung durch „gegenbildende Arome" (arômes contremoulés) sein, die da beginnt durch ein aromales sphärisches Bad, das die Meere von ihrem Bittersalz befreit."

(Traité d'Association T. I. p. 519.)

Belohnung der Gelehrten und Künstler in der societären Harmonie.

„Wir beginnen mit einer Angabe ihrer künftigen Belohnungen und der Weise, wie man in der Gesellschaftung dieselben mit Gerechtigkeit und Prodigalität vertheilt."

„Die gegenwärtige Bevölkerung der Erde giebt im Beginn ungefähr 600,000 Cantone oder Phalanges von circa 1500 Personen. Die Zahl der Phalangen wird sich in der Folge bis zu 3 und 4 Mill. erheben, wenn die Zahl der Bevölkerung vollständig erreicht sein wird. Aber die Gelehrten und Künstler der gegenwärtigen Zeit dürfen ihre Rechnung nur auf 600,000 Phalanges richten, die die Vertheilung der 900 Mill. Menschen ist."

„Jede Phalange errichtet jedes Jahr, nach absoluter Stimmenmehrheit, eine Tafel über die Erfindungen, Compositionen und wissenschaftlichen Ergebnisse, die sie gefunden hat. Jede dieser Productionen wird beurtheilt durch die betreffende Série. Eine Tragoedie durch die Série der Literatur und der Poesie, und so ferner für alles Neue. Wenn das Werk der Belohnung werth erscheint, bestimmt man die Summe, die dem Verf. zugesprochen werden soll; z. B. einen Franken an Racine für seine Tragoedie Phédre."

„Jede Phalange, nachdem sie die Tafel der Preise, die sie bestimmt, errichtet hat, sendet dieselbe an eine Verwaltung, die die Stimmen der Cantone sammelt und die Provinzial-Tafel macht. Diese wird an die Behörde geschickt, die dasselbe thut mit den Provinzialtafeln überhaupt. So gelangt stufenweise die Stimmensammlung bis zum Ministerium von Constantinople, dem Sitz des Congresses in der unité sphérique, wo die letzte Entscheidung der Stimmen stattfindet, und wo man die Namen der Verfasser verkündet, die durch die Majorität der Phalangen der Erde gekrönt sind. Man spricht dem Verfasser die Mittelsumme der durch diese Majorität votirten Summe zu."

„Gesetzt nun, die Stimmenabgabe hätte Racine einen Franken für seinen Phédre bestimmt und Franklin drei Fr. für die Erfindung des Blitzableiters, so übersendet das Ministerium dem Racine Wechsel für 600,000 Fr. und dem Franklin für 1,800,000 Fr. Die Summe wird vertheilt auf die 600,000 Phalangen der Erde, so wie das Werk die absolute Majorität von 300,001 Stimmen erhalten hat. —

— „Die kleinsten Werke, wenn sie nur durch die allgemeine Meinung als ausgezeichnet anerkannt worden sind, bringen noch den Verfassern ungeheure Summen ein. Denn wenn der Erdball bestimmt:

An Lebrun, 2 Sous für eine Ode,
An Haydn, 1 Sous für eine Symphonie,

so erhält Lebrun 60,000 Fr. und Haydn 30,000 Fr. für eine Arbeit, die vielleicht nur einen Monat Arbeit gekostet hat."

(Ib. p. 268.)

Die Ehe in der siebenten Periode.

„Die Freiheit in Liebessachen beginnt aufzukommen und verwandelt den größten Theil unserer Laster in Tugenden, wie den größten Theil unserer „Artigkeiten" (gentillesses) in Laster. Es werden verschiedene Grade in den Verbindungen der Liebe eingeführt. Die drei vorzüglichsten sind:

1. Geliebte, die diesen Titel führen (favoris et favorites).
2. Erzeuger und Erzeugerinnen (géniteurs et génitrices).
3. Gatten, (époux et épouses).

Die letzten müssen wenigstens zwei Kinder mit einander erzeugt haben. Die zweiten haben nicht mehr als ein, die ersten

gar kein Kind mit einander. Diese Titel geben den Verbundenen verhältnißmäßig wachsende gegenseitige Erbberechtigung.

Eine Frau kann gleichzeitig haben:

1. Einen Gatten, von dem sie zwei Kinder hat.
2. Einen Erzeuger, von dem sie nur eines hat.
3. Einen Geliebten, mit dem sie früher gelebt hat, und der diesen Titel behält.

Außerdem noch bloße Liebhaber, die keine Bedeutung vor dem Gesetz haben.

Durch diese Abstufung der Titel wird ein hoher Grad von ritterlicher Höflichkeit und treue Wahrnehmung der eingegangenen Verbindlichkeiten erreicht. Eine Frau kann dem Geliebten, von dem sie schwanger ist, den Titel eines Erzeugers vorenthalten; sie kann ebenso, wenn sie Grund zur Unzufriedenheit hat, ihren verschiedenen Männern die höhern Titel verweigern, auf welche sie Anspruch machen. Dasselbe Recht haben die Männer gegen ihre verschiedenen Frauen. Diese Methode verhütet alle Heuchelei, deren Quelle sonst die Ehe ist. In der Periode der Civilisation*) erwirbt man alle Rechte für ewige Zeit, sobald das verhängnißvolle Band geknüpft ist, daher kommt es denn, daß der größte Theil der Eheleute sich nach kurzer Zeit beklagt „angelaufen" (attrapé) zu sein, — und die Folgen einer solchen Täuschung dauern fürs ganze Leben. Dergleichen Täuschungen aber giebt es nicht in der vorgeschrittenen Wirthschaft (ménage progressif). Die Paare rücken nur mit der Zeit zu einem höhern Grade auf, indem sie Anfangs blos den Titel Geliebte führen, dessen Rechte geringfügig sind, und überdies von den Contrahenten widerrufen werden können. Ein Mann, der sich Kinder wünscht, läuft nicht Gefahr diesen Wunsch durch Unfruchtbarkeit seiner einen und einzigen Frau vereitelt zu sehen, und eine Frau muß nicht unglücklich sein für ihr ganzes Leben, weil ihr Gatte ein Heuchler war, der am Tage nach der Hochzeit die Maske abwarf, und sich als Spieler, Eifersüchtigen oder brutalen Tyrannen zeigte. Mit einem Wort, da die ehelichen Titel nur nach reiflicher Prüfung erworben werden können und nicht ausschließlich sind, so werden sie für die Verbundenen nur ein Reiz zur Aufmerksamkeit und Courtoisie, nie aber ein Mittel zur Verfolgung sein."

„Diese kurze Abschweifung über die „vorgeschrittene Wirthschaft" reicht nicht hin, eine vollständige Idee von derselben zu geben. Man müßte außer andern Details noch einige Bemerkungen über das Gesetzbuch der Liebe in dieser Gesellschaft und die Erziehungsmethode in derselben hinzufügen. Ich kann mich auf diese Entwicklungen nicht einlassen, das wenige Gesagte genügt aber, um die ungemeine Leichtigkeit darzuthun, mit der wir

*) Dieses Wort bezeichnet, wie schon oben entwickelt, bei Fourier durchgängig den gegenwärtigen socialen Zustand.

den Weg aus unserm gegenwärtigen Labyrinthe durch eine rein häusliche Operation finden könnten."

„Die Charakterverderbniß der Weiber bei Wilden und Barbaren hätte die Civilisirten lehren müssen, daß das Liebesglück des Mannes mit der Freiheit wächst, die das Weib genießt. Diese Freiheit, dem Genuß die Thore öffnend, öffnet sie auch der Sitte, die jenem erst seinen Reiz leiht. Welche Heuchelei in der jetzigen Galanterie! Junge Männer schleichen sich mit Honigsüße in das Innere eines Hauses ein, und erniedrigen sich, um ihren Zweck zu erreichen, zu Schmeicheleien vom Hausherrn bis zum Schooßhündchen herab! Mag immerhin die Liebe solchen Schändlichkeiten einen gewissen Reiz leihen, — welche gehässige Rolle bleibt es, wenn man die Sache mit kaltem Blut betrachtet! Kann es Wunder nehmen, wenn eine solche Liebe meist in eisige Gleichgiltigkeit übergeht, sobald einmal Sättigung die Verliebten über jene traurigen Wahrheiten aufgeklärt hat?"

. . . . . .

„In der Periode der Civilisation giebt es nur zwei Ehehebel, Geld und Intrigue. Die Väter verkennen das keineswegs und sind daher mehr besorgt ihren Töchtern eine gute Mitgift als eine gute Erziehung zu geben. Was die Intrigue betrifft, so ist die nun einmal nicht die starke Seite der Väter, und wie sehr sie auch die heirathsfähigen Männer anzulocken suchen mögen, so werden sie doch von jedem nur halbwege geschulten (manégée) Mädchen übertroffen, das auf eigene Hand eine Intrigue zu führen, und andere Batterien spielen zu lassen weiß, als gerade ihre Tugend. Solche erfahrene Mädchen verstehen vortrefflich die Kunst der Sittsamen (pudibondes). die besten Partieen wegzukapern und ohne Dazwischenkunft anderer Personen vortheilhafte Verbindungen zu schließen, während jede Verheirathung einer kleinen Agnese die scandalöse Vermittlung von Gevatterinnen, Verwandten, Notairen und Philosophen erheischt, die sich mit Zureden an den jungen Mann nisten und ihn in das Ehenetz stoßen, wie etwa Fleischer und ihre Hunde einen Ochsen umringen und in's Schlachthaus treiben, das zu betreten der Unglückliche Anstand nimmt."

Théorie des quatre mouvements, Ausgabe von 1808. p. 169, 170, 188.

Das jenseitige oder zukünftige Leben.

„Das jenseitige oder zukünftige Leben verhält sich zu dem jetzigen wie Wachen zum Schlaf. Das Wachen ist ein zusammengesetzter Zustand, in dem wir die Ausübung unseres doppelten Vermögens verbinden, d. h. unsers Körpers- und Seelen-Vermögens. Der Schlaf dagegen ist ein einfacher Zustand, in dem der Körper der Seele nicht gehorcht; er ist die Trennung beider. Während des Schlafs fällt die Seele in Bewußtlosigkeit (déraison), und hat daher meist nur vage Gedanken, deren Lächerlichkeit sie beim Erwachen einsieht."

„Da das gegenwärtige Leben zu dem künftigen sich verhält wie der einfache Zustand zu dem zusammengesetzten, so haben wir in dem künftigen den doppelten Gebrauch unsers Gedächtnisses, wo wir in diesem eine doppelte Lücke in demselben haben. Folglich können wir in unserm gegenwärtigen Leben keine Erinnerung unseres frühern Daseins weder in dieser noch einer andern Welt haben, während wir in dem andern Leben uns beider bewußt sein werden."

„In dem andern Leben erhalten die Seelen einen Körper aus einem Element, welches wir Arom (arôme) nennen, das unverbrennbar, und dem Feuer gleichartig ist. Es durchdringt feste Körper mit reißender Schnelligkeit, wie wir an dem Arom sehen, das man magnetisches Fluidum nennt und welches im Innern der Felsen und im Herzen von Bergwerken eben so schnell und unbehindert umherkreist, als in freier Luft. Den Beweis liefert die Magnetnadel, die von dem magnetischen Fluidum im Schooße der dichtesten Felsen gelenkt wird."

„Der Körper der Abgeschiedenen ist aromal-ätherisch, d. h. der aromale Bestandtheil desselben verbindet sich mit einer andern Substanz aus dem Element des Aethers, welcher die oberen und dünneren Schichten unserer Atmosphäre bildet. Denn wie die Leiber auf dieser Welt wässerig-erdig (terre-aqueux) sind, d. h. aus den Elementen der Erde und des Wassers zusammengesetzt, so ist es in der Ordnung, daß die Leiber für das Jenseit aus zwei andern Elementen, Arom und Luft, bestehen. Die Luft allein kann die Körper der jenseitigen Wesen nicht bilden, denn sie ist verbrennbar; aber ihr oberer Theil, der Aether, mehr befreit von Sauerstoff und mit dem Arom verbunden, bildet Körper, die vollkommen gleichartig mit dem Feuer und dem brennenden Innern der Erde sind, welches die Wesen des Jenseits in ihren Verrichtungen zu durchziehen haben."

„Die Seelen der Abgeschiedenen haben verschiedene Genüsse, die uns unbekannt sind, unter andern den Genuß zu sein und sich zu bewegen. Wir haben keinen Begriff von diesem Wohlbehagen, dem des Adlers vergleichbar, der in der Luft schwebt ohne die Flügel zu bewegen. So ist, in der andern Welt, der Zustand der Abgeschiedenen, denn begabt mit einem Körper, der weit leichter ist als die Luft, schweben sie in dieser und noch mehr in der festen Erde, deren dichteste Felsen sie ohne Hinderniß durchdringen können."

„Bisweilen genießen wir im Schlaf einen Vorschmack von dem Wohlbehagen eines Körpers, der ungeheure Räume durchmißt, schneller als eine Schwalbe, und sich von der Erde erhebt, ohne vermittelnder Flügel zu bedürfen. Und dieses Vermögen haben die Seelen der Abgeschiedenen in der andern Welt beständig, da sie aromale Körper besitzen. In diesem uns unbekannten Vergnügen besteht das Glück zu sein und in jedem Augenblick Genuß zu empfinden durch den bloßen Vortheil einer Bewegung, ohne

die Erde stampfen, oder die Beine von sich werfen, oder sich tragen lassen zu müssen."

„Wir kennen in dieser Art nur dreierlei, das uns eine einigermaßen ähnliche Empfindung verschafft: 1) der in Federn hängende Wagen, dessen Bewegung den Kindern so angenehm ist, und sie besonders in noch zartem Alter ergötzt. 2) Das Schweben auf dem Schlittschuh beim äußern Bogenlauf. 3) Das Schaukeln, eine angenehme Bewegung, bei der Erschütterung vermieden wird und die uns den besten Begriff von der Bewegungsart der jenseitigen Wesen giebt. Diese ist gleich dem Schweben eines Adlers und dieser bloße Unterschied ihrer Art sich zu bewegen von der unsrigen, verschafft ihnen das uns vollständig unbekannte glückliche Gefühl des Seins, denn wir versinken in Trägheit und Langeweile, sobald uns anziehende Beschäftigung oder Zerstreuung mangelt."

„Ich könnte noch viele andere Genüsse der Todten beschreiben, die man eigentlich: „im Jenseits Lebende" oder „im höhern Grade Lebende" nennen sollte. Es kann bewiesen werden, daß im Vergleich zu unserm Loos in jener Welt wir hier nur wie Schildkröten existiren. Nichtsdestoweniger sind auch die Jenseits Lebenden auf ihre Art unglücklich, weil sie unendlich viele Güter entbehren müssen, die sie genießen könnten, sobald die societäre Harmonie eingerichtet wäre. Diese Entbehrung wird um so empfindlicher, als sie unsern Erdball zur Organisation dieser Harmonie fähig sehen, die uns und ihnen zu so großer Freude gereichen würde."

„Der größte Dienst, den man Abgeschiedenen und Lebendigen leisten könnte, wäre also unverzüglich die societäre Harmonie einzuführen. Von diesem Augenblicke werden die Jenseitigen um so glücklicher sein, als sie nicht dem Tode zu erliegen brauchen, um in das irdische Leben zurückzukehren. Ein solcher Uebergang ist für sie eine Verrichtung, ähnlich dem Zubettegehen, worauf der Schlaf folgt. Während dieses Schlafs wird ihnen ein Körper in dieser Welt zugetheilt, — sie beziehen ihn aber noch nicht von dem Augenblicke der Conception des Foetus, sondern erst in der Periode des Zahnens. Bis dahin ist das Kind von der großen Seele des Erdballs belebt, und die Einflößung einer besondern Seele ist ihm die gleiche Operation, wie das Inoculiren des edlen Auges dem jungen wilden Baum."

Traité d'association, 1. Bd. p. 235 ff.

Societäre Oekonomie. Vortheile der combinirten Bewirthschaftung.

„Man wird fast geblendet, wenn man sich ein Bild der gewaltigen Vortheile entwirft, welche die Vereinigung von 300 Wirthschaften in einem einzigen Gebäude mit sich bringt, wo sie Unterkommen und Tisch zu verschiedenen Preisen, bedeckte Communicationswege, und wechselnde Beschäftigung, kurz Alles finden

können, was die Arbeit abkürzt, erleichtert und angenehm macht."

„Gehen wir einmal ins Einzelne und betrachten zuerst den Vortheil eines Gesellschafts-Kornbodens und Gesellschafts-Kellers."

„Die 300 Kornböden, welche dreihundert Dörfler-Familien (ungefähr 1500—1600 Personen) gegenwärtig brauchen, werden durch einen großen Speicher ersetzt, der in besondere Räume für verschiedene Waaren und selbst verschiedene Unterarten derselben Waare getheilt ist. Dabei kann man in Bezug auf Luftreinigung, Heizung, Sicherung und Ausstellung der Waaren Vortheile wahrnehmen, an die der einzelne Bauer nicht denken darf. Oft ist selbst ein ganzes Dorf ungünstig für die Aufbewahrung der Producte belegen."

„Die Kosten für Baumaterial und Aufrichtung dieses einen großen Speichers würden dennoch kaum den zehnten Theil der Baukosten für die 300 Bauerscheunen betragen, selbst wenn man diese auf ein einziges Stockwerk beschränken wollte. Bei den Maßregeln gegen Feuersgefahr und Beschädigung, gemeinschaftlich und in einem Gebäude getroffen, würden sich ebenfalls große Vortheile herausstellen. Die Schutzmittel gegen wilde Thiere und schädliche Insecten sind in unsern gegenwärtigen Dörfern nur scheinbar, weil die Masse dabei unthätig bleibt. Die Treibjagden können die starke Vermehrung der Wölfe nicht verhindern, und hat man mit unsäglicher Mühe endlich die Ratten aus dem eigenen Speicher vertrieben, so wird man von denen des Nachbars und den Feldratten bestürmt, weil man diese nicht mit durchgreifenden Mitteln vertilgt, die freilich während der Civilisation unmöglich sind. Selbst die jährlich wiederholten Anordnungen der Raupenlese werden kaum befolgt. Wo man einmal den Ackerbau societärisch betreiben wird, da wird bald kein einziges Raupennest mehr zu finden sein."

„Die combinirte Bewirthschaftung führt eine Menge Ersparnisse in den Verrichtungen mit sich, die wir für productiv halten. Dreihundert Familien eines ackerbauenden Dorfes z. B. schicken nicht einmal, sondern vielleicht zwanzigmal im Laufe eines Jahres ihre Producte zu Markt. Der Bauer bringt dann jedesmal einen ganzen Tag in der Stadt zu, hätte er auch nicht mehr als einen Scheffel Bohnen zu verkaufen. Das ergiebt für die 300 Familien einen durchschnittlichen Verlust von 6000 Arbeitstagen, ohne noch die Fuhr- und Frachtkosten in Anschlag zu bringen, die zwanzigmal so groß sind, als sie bei der Gesellschaftung wären. Diese verkauft alle ihre Erzeugnisse in großen Quantitäten, da man ja immer für ganze Phalangen von ungefähr 1500 Personen einzukaufen hat."

Traité d'association, p. 348 ff.

Die englische Staatsschuld, in sechs Monaten durch Hühner-Eier bezahlt.

„Nicht mehr nach Millionen, nach Milliarden werden wir die kleinen Erträgnisse schätzen, die man gegenwärtig gering achtet. Jetzt kommt z. B. an die Hühnereier die Reihe, eine große Rolle zu spielen und eine Aufgabe zu lösen, vor der die gelehrtesten Finanzmänner Europa's erblassen. Sie haben nur verstanden die Schuldenmasse zu vergrößern. Wir werden mit dem halben Ertrage der Eier eines Jahres, — ohne die Hennen anzugreifen — bis auf den Tag genau, den Koloß der englischen Staatsschuld vernichten, und das durch eine Leistung, die weit entfernt drückend zu werden, vielmehr nur ein Spielwerk für den Erdball ist."

„Wir wollen die Rechnung mit arithmetischer Genauigkeit darlegen. Es handelt sich also darum, 25 Milliarden im J. 1835 in Hühnereiern zu bezahlen."

„Fangen wir damit an, den wirklichen Werth der Eier festzusetzen. Ich schätze sie zu 10 Sous oder einem halben Franc das Dutzend, wenn ihre Frische verbürgt und sie etwa von der Größe sind, wie die Hennen von Caux sie legen, die in der Harmonie noch die kleinsten sein werden, da die Wiedergeburt des Hühnergeschlechts jener des Menschengeschlechts unmittelbar folgen muß."

„Rechnen wir also das Dutzend guter, großer, frischer Eier, von kunstgerecht erzogenen Hennen gelegt, zu einem halben Franc, so brauchen wir 50 Milliarden Dutzend Eier, um die englische Schuld zu tilgen. Wie groß wird nun die Eierzeugung im Jahr 1835 in den 600,000 Phalangen sein können?"

„Das Huhn, dieses schätzbare Federvieh, ist ein Weltbürger unter den Vögeln. Es acclimatisirt sich bei einiger Pflege überall und gedeiht im Sande Egyptens wie im Eise des Nordens. Ich werde beweisen, daß der Hühnerhof einer Phalange wenigstens 10,000 legende Hennen halten muß, ungerechnet die Küchlein, deren Zahl auf das zwanzigfache sich belaufen wird."

„Rechnen wir daß eine Henne 200 Tage im Jahr legt. In der Civilisation vielleicht nicht so viel, aber es ist bekannt, daß durch sorgsame Pflege, sanfte Ofenwärme, reichliche Nahrung und besonders durch das Wegfallen der Brutzeiten wegen der Brütöfen, gar wohl die Legezeit auf 200 Tage von 365 gebracht werden kann, ungerechnet noch das doppelte Legen (les binages). Schon jetzt sieht man bisweilen gut gehaltene Hennen von edler Race zwei Eier täglich legen."

„Um nun die Rechnung einfach und ohne Bruch, wie eine gute Hausfrau, aufzumachen, wollen wir annehmen, daß, statt 10,000, der Hühnerhof einer Phalange 12,000 Leghühner hielte. Dann haben wir täglich:

1000 Dutzend Eier zu $^1/_2$ Franc . .	500 Franc
Diese Zahl multiplicirt mit 200 Tagen	(200)
Giebt als jährliches Erzeugniß an Eiern in einer Phalange	100,000 Fr.

Multiplicirt mit 600,000 Phalangen . (600,000)
Giebt als Summe 60 Milliarden . . 60,000,000,000 Fr.
Da wir aber, um die Rechnung nach Dutzenden zu erleichtern, 12,000 Hennen statt 10,000 auf die Phalange annahmen, müssen wir den sechsten Theil abziehen und die Summe auf 50 Milliarden reduciren, wovon die Hälfte, 25 Milliarden, gerade dem Betrag der englischen Staatsschuld, hoch angeschlagen, gleichkommt.“
Traité d'association, p. 492.

Der Anblick des Anbaues und der Anbauenden.

„Der societäre Zustand wird selbst in die unsaubersten Verrichtungen noch den Luxus der Gattung (le luxe d'espèce) zu legen wissen. Die grauen Kittel einer Gruppe Pflüger, die blauen einer Gruppe Mäher werden durch uniformsmäßige Einfassungen, Gürtel und Federbüsche hervorgehoben, — die Fuhrwerke sind gefirnißt, die Gespanne mit wenig kostspieligen Zierrathen versehen, und Alles so angebracht, daß der Schmuck nicht von dem Schmutz der Arbeit zu leiden hat.“

„Sähen wir dann in einem schönen Thale alle diese Gruppen in hin und wieder zerstreuten Haufen in Thätigkeit, hinreichend geschützt durch farbige Zelte, mit Fahnen und Instrumenten unter Gesang ihrer Hymnen einherziehend; sähen wir ferner den ganzen Canton statt strohgedeckter Hütten besät mit stattlichen Schlössern und Belvederes mit Säulengängen und Glockenthürmchen, — würden wir nicht glauben, ein verzaubertes Land, ein Feenmährchen, einen Aufenthalt der Olympier vor uns zu haben? Und doch wäre eine solche Gegend noch eine sehr monotone, da sie nur eine von den drei Classen des Ackerbaues zeigte.

Statt des gesellschaftlichen Pflügens findet man in den „civilisirten“ Landstrecken nur eine widrige, heillose Verwirrung. Dreihundert Familien eines Dorfes bauen auf 300 unordentlich durcheinander geworfenen Stückchen Feld Erbsen oder Zwiebeln! Ist das nicht eine vollständige Lächerlichkeit im Vergleich zu der „in einander greifenden Ordnung“ (l'ordre engréné), die in jedem Canton 300 Felder für eine Pflanzengattung anweisen würde, die wieder nach Arten, Abarten und Unterarten mit Berücksichtigung des Erdreichs in Vierecke abgetheilt und zu Flügeldivisionen, Centrum und noch mehren Abstufungen, der verschiedenen Beschaffenheit des Bodens angemessen, verbunden wären?“

„Wenden wir diese Methode auf Kohl und Rüben an, die Lieblingsgemüse der Philosophie. Die Serie der Kohlbauer (choutistes) kann ihre Operationslinie, um von jedem günstigen Erdreich Nutzen zu ziehen, auf eine Strecke von einer halben Lieue ausdehnen, unter sich begreifend drei Divisionen, 30 Gemüsegärten, und 300 Vierecke.

An demselben Tage nun, wo die Kohlfreunde unten am Fuß der Hügel zerstreut beschäftigt sind, kann gar wohl auch die Serie der Rübenbauer (ravistes) auf der Höhe ebenfalls in Arbeit sein,

und ihr Banner von 30 Belvederes wehen laſſen, deren Dach eine vergoldete Rübe trägt. Die Scene, ſchon lebhaft genug durch die zerſtreuten Gruppen, wird noch belebter durch den Eifer und die Fröhlichkeit, die von der Arbeit unſerer bezahlten Tagelöhner freilich fern bleiben, welche jeden Augenblick inne halten und ſich müßig auf ihre Spaten lehnen. Wenn dann ein Philoſoph den Canton durchzieht, ſo mag er aus ſeinem Wagen das entzückende Schauſpiel wahrer Kohl- und Rübenfreunde betrachten, die, echte Erben der Tugend eines Phocion und Dentatus, ſtolz ihr Banner entfalten und ihre Gruppen und Zelte über die mit prächtigen Gebäuden beſetzten Fluren und Höhen ausbreiten. Bei dieſem Anblick wird unſer Philoſoph ſich in eine neue Welt verſetzt glauben und zu begreifen anfangen, wie die Erde, nach der ſocietären oder göttlichen Methode bewirthſchaftet, alle Schönheiten, mit denen Dichter den Aufenthalt der Olympier ſchmücken zu müſſen glaubten, weit überſtrahlen wird.“

Traité d'association, Bd. 2, S. 60.

Häusliche Dienſte.

„In der Phalange ſind die häuslichen Dienſte, wie jede andere Verrichtung, durch Serien beſorgt, die jeder beſondern Art von Arbeit je eine Gruppe zuweiſen. Dieſe Serien tragen, während jene Dienſte dauern, den Namen Pagen und Paginnen. Wir geben dieſen Namen den Dienern der Könige, — man iſt ihn mit mehr Grund den Dienern der Phalange ſchuldig.“

„An die ideelle Veredlung der Dienſtbarkeit ſchließt ſich die reelle, in dem Wegfallen der individuellen Abhängigkeit, die den Einzelnen erniedrigt, indem ſie ihn den Launen eines Andern unterordnet. Betrachten wir den Mechanismus der freien Collectivdienſtbarkeit (service collectif libre) in irgend einer Verrichtung, z. B. des Stubenmädchens, welche Zimmer und Betten in Ordnung zu halten hat.

Die Pagin Delia dient in der Gruppe der Stubenmädchen des linken Flügels, ſie iſt in Hader mit Leander und verſäumt deſſen Zimmer. Aber andere ſind da ſie zu erſetzen. Egle und Phyllis, zwei Paginnen derſelben Gruppe, beſorgen Leander's Wohnung, dem ſie wohlgeneigt ſind. Daſſelbe wiederholt ſich im Stall; wenn das Pferd Leander's heute von einem Pagen vernachläſſigt wird, ſo wird deſſen Pflege von einem andern, Leander befreundeten Pagen übernommen, oder von den Pagen der Runde nach. Phyllis und Egle haben Leander's Bett gemacht, — aber nicht ſie werden ſeine Kleider reinigen. Sie tragen ſie in den Reinigungsſaal, wo Clytie, eine andere Freundin Leander's, ſie empfängt. Auf dem Rock iſt ein Flecken. Clytie, nachdem ſie ihn ausgeklopft hat, bringt ihn nach dem Saal der Fleckvertilger, wo er von Chloris, einer neuen Freundin Leander's, beſorgt wird.“—

„Uebrigens kann jeder diejenigen, von denen er eben bedient worden iſt, in der nächſten Stunde bei einer andern Verrichtung

treffen, wo die Veränderung der Arbeit sie vielleicht zu seinen Obern macht. Egle hat den Leander um 7 Uhr bedient; aber um neun Uhr giebt es bei der Bienenzucht zu thun. Leander, erst vor kurzem zu dieser Serie getreten, ist unbewandert in der Arbeit, — Egle, die sie von Jugend auf getrieben, sehr geschickt, — und hier steht Leander unter ihren Befehlen.“ Ebend. S. 85.

Handwerkliche Geschicklichkeiten.

„Wenn die Erziehung der Civilisation in jedem Kinde seine natürlichen Neigungen entwickelte, würde man fast alle Kinder reicher Eltern Leidenschaft für manche sehr niedrige Arbeit fassen sehen, wie z. B. das Maurer-, Zimmer-, Schmiede-, Sattler-Handwerk. Ich erinnere an Ludwig XVI., der das Schlosserhandwerk liebte. Ein Infant von Spanien zog die Schusterei vor. Ein gewisser König von Dänemark verfertigte gern Klystierspritzen. Der frühere König von Neapel hatte die Liebhaberei, auf dem Markte höchsteigenhändig gefangene Fische zu verkaufen.

Der größte Theil der Kinder würde zu dergleichen Liebhabereien sich hinneigen, wenn nicht die Erziehung der Civilisation deren Entwicklung behinderte, und nicht der Schmutz der Werkstätten und die Rohheit der Arbeiter mehr Zurückstoßendes als die Arbeit Anziehendes hätte. Welcher Prinzensohn müßte nicht Geschmack an einem der obengenannten Handwerke finden, wenn er sie von früher Jugend auf in glänzenden Werkstätten durch wohlgesittete Leute betreiben sähe, die immer für Kinder ein niedliches Atelier und Miniaturwerkzeuge zu leichten Arbeiten in Bereitschaft hätten?

Jede industrielle Serie muß also ein Local für die Bübchen (bambins) und Knäbchen (chérubins) bestimmen, die etwa an die Angel leisten wollen. Eine Gruppe von Kindern wird ihre kleinen Zangen und Schaufeln, einen Haufen Mörtel, der zerstampft werden soll, oder eine kleine Schmiede und niedliche Ambosse, die man ihnen neben der großen Schmiede einrichtete, dem Goldgetäfel aller Prachtzimmer vorziehen. Diese Kinder werden stolz sein, irgend ein unwichtiges Stück zu dem unter ihren Augen entstehenden Fabrikat liefern zu können. Ein weiteres Anziehungsmittel ist der Glanz, den jede Serie bei der Parade entfaltet. Die Serie der Schmiede erscheint an Festtagen in Cyclopentracht, und zeigt sich auch so auf dem Theater der Phalange. Ihre Säle stellen grausige Höhlen dar, welche die Kinder mehr reizen werden als alle reiche Meubles eines Salons. Zur Uebung der Kinder schon in frühem Alter kann man füglich den Hebel des Ehrgeizes brauchen, indem man ihnen einen leichten Theil der Arbeit zuweist. Wird ein Haus gebaut, so mag man ihnen eine unbedeutende Wand aufbehalten. Man läßt sie dann bei der Morgenparade mit ihrem kleinen Handwerkszeug und Arbeiterkitteln aufziehen, und führt ihre Gruppe in feierlicher Haltung an den bestimmten Ort.“

Ebendas. S. 97.

Die kleinen Horden und die kleinen Banden.

„Man findet, daß faſt $^2/_3$ der Knaben Neigung zur Unſauberkeit und Unverſchämtheit haben. Sie wälzen ſich gar zu gern im Koth und hantieren in ihren Spielen unbeſorgt mit den ſchmutzigſten Dingen. Sie ſind zänkiſch, widerſetzlich, unflätig; ihre Ausdrucksweiſe iſt plump, ihr Ton aufgeblaſen.“

„Dieſe Kinder vereinigen ſich zu den „kleinen Horden“ (petites hordes), die gebraucht werden um aus Ehrgeiz allerlei ekelerregende Arbeiten zu verrichten. Dieſe Verbindungen bilden eine Art wilder Legion, die der ausgeſuchten Artigkeit der Harmonie nur im Ausdruck widerſpricht, nicht aber in der Empfindung, denn ihr Patriotismus iſt der glühendſte von allen.“

„Die kleinen Horden beſtehen aus $^2/_3$ Knaben und $^1/_3$ Mädchen.“

„Die kleinen Banden (les petites bandes) hingegen ſind höchſt raffinirt in allem was Anſtand und gute Sitte heißt; ſie vereinen damit die ſchätzbare Eigenſchaft, ſich in Künſten und Wiſſenſchaften auszuzeichnen. Sie beſtehen aus $^2/_3$ Mädchen und $^1/_3$ Knaben.“

„Die erſten wandeln zum Schönen auf dem Wege des Guten, — die zweiten zum Guten auf dem Wege des Schönen.“

„Die kleinen Horden ſind eingetheilt in Miſtfinken (sacripans und sacripanes) und Strauchdiebe (chenapans und chenapanes). Sie haben eine Reſerve unter dem Titel Rangen (garnements und garnementes).“

„Für die kleinen Banden wären noch drei romantiſche Namen zu finden, im Gegenſatz zu den Miſtfinken, Strauchdieben und Rangen. Ich überlaſſe das gern den Freunden des Romantiſchen.“

„Die Miſtfinken ſind den unreinlichen Verrichtungen zugethan, die Strauchdiebe den gefährlichen, z. B. der Verfolgung ſchädlicher Reptile und andern Geſchäften, die eine gewiſſe Gewandtheit erfordern. Die Rangen nehmen an beiden Arten Theil. Der weibliche Theil der kleinen Horden beſorgt allerlei unſaubere Verrichtungen in den Küchen, Zimmern und Waſchhäuſern.“

„Dieſe Kinderhorden haben ihre eigene Corporationsſprache oder Rothwälſch (argot), ihre kleine Artillerie, ihre Generale, die „Klein-Khan“ und „Klein-Khanin“ heißen, — eine tartariſche Benennung, weil ſie ihre Evolutionen nach Art der Tartaren ausführen.“

„Den kleinen Horden liegt die Verbeſſerung der Landſtraßen ob. Ihrem Ehrgeiz wird die Harmonie Wege über die ganze Erde zu danken haben, prächtiger und bequemer als die Gänge zwiſchen unſern Blumenſtücken. Dieſe Wege werden mit Bäumen und Geſträuchen, ja mit Blumen eingefaßt, und die Seitenwege für die Fußgänger mit Waſſer beſprengt, um den Staub zu dämpfen. Wie raſend ſtürzen die kleinen Horden an die Arbeit, die ſie betreiben wie ein frommes Werk, wie eine Gutthat gegen die Phalange, einen Dienſt Gottes und der Einheit (de l'Unité). Um 3 Uhr Morgens ſind ſie immer ſchon auf den Beinen, reinigen die Ställe, warten das Vieh und die Pferde und arbeiten in den Schlacht-

häusern, wo sie darauf achten, daß nie ein Thier gequält, sondern stets auf die sanfteste Art getödtet werde. Sie haben die hohe Polizei im Reiche der Thiere. Ist ihre Arbeit gethan, so waschen und kleiden sie sich und erscheinen dann im Triumph beim Frühstück. Dort empfängt jede Horde einen Eichen- oder Dornenkranz, der an ihr Banner befestigt wird."

„Die kleinen Horden werden mit überschwänglichen Ehren belohnt. Das Corps der Argots ist die vornehmste Kavallerie des Erdballs und hat den Vortritt vor allen übrigen Truppen der Harmonie. Die höchsten Autoritäten schulden ihm den ersten Gruß. Es wird überall mit souveränen Ehrenbezeigungen empfangen. Bei der Annäherung seiner Horden läuten die Signalthürme und die Dome lassen ihre Flaggen wehen. Einen Mistfinken oder Strauchdieb in seiner Dienstkracht muß man mit dem Titel: „Großmüthiger" (Magnanime) anreden, und einer Horde Argot's gebührt der Titel: „Ruhmreiche Heereswolke" (glorieuse nuée). Im Tempel haben sie ihre Plätze im Heiligthum."

„Wenden wir uns zu den kleinen Banden."

„Diese sind Bewahrer und Beschützer alles dessen, was den Reiz der Gesellschaft ausmacht (charme social), eine weniger glänzende Stellung, wenn man will, die Stütze der gesellschaftlichen Ehre zu sein, wie die kleinen Horden. Die kleinen Banden haben die hohe Polizei im Pflanzenreich. Ihre Leidenschaft ist die Ausschmückung — materielle und geistige — des ganzen Cantons, und als Bewahrer des geselligen Reizes üben sie die Thätigkeiten der Academie française und der Academie della Crusca. Sie haben die Censur der schlechten Redeweise und der verderbten Aussprache."

„Die Harmonie will aus dem weiblichen Geschlecht ein Gegengewicht des männlichen, nicht einen Diener desselben machen. Dieses Gleichgewicht erreicht sie schon im Kindesalter durch die Organisation der kleinen Banden. Ihnen kommt es zu, den Geschmack am Luxus zu verbreiten und jene raffinirte Abwechslung und Abstufung einzuführen, ohne welche man weder in der Arbeit noch in Künsten oder Genuß je zu einer erhabenen Stufe gelangt. Wenn nun die Phalange sich für sich selbst und ihre eigenen Arbeiten begeistern muß, so wird sie so reizende Gegenstände, wie Blumen, Zierrath und dergl. als mächtige Hebel ansehen, die Pflege derselben aber hochschätzen, als das Wandeln des Schönen zum Guten, — der Künste zu den Wissenschaften."

Traité d'association, Bd. 2, S. 338 ff.

Epilog über die Analogie.

„Beim Anblick eines Canarienvogels, ganz in Gelb gehüllt, kann man mit Sicherheit behaupten, dieser Vogel müsse eine der Beziehungen der Paternität darstellen. Und wirklich ist der Canarienvogel das kleine verwöhnte Kind, das nur von Zuckerwerk und Leckereien leben will. Sein Gezwitscher ahmt das ange-

nehme Geplauder solcher verwöhnten Kinder nach. Er ist heftig, leicht in Wuth gesetzt wie jene, weiß sich trefflich bedienen zu lassen und sich Gehorsam zu verschaffen. So hat ihm denn auch die Natur eine Krone auf das Köpfchen gesetzt, ein Abzeichen des verwöhnten Kindes, das ja auch König im Hause ist.“

„Das Gegenstück des Canarienvogels ist der Distelfinke. Sein schmutzgraues, aber sauberglänzendes Gefieder ist die Tracht fleißiger Armuth. Er stellt das Kind armer Eltern dar, streng gehalten, und zu ehrgeizigen Ideen erzogen. Um der Analogie willen liebt dieser Vogel die Distel, das dornige Gewächs, sympathisirend mit der Classe der Landbewohner, die sich an so manche Dornen des Lebens gewöhnen müssen. Um alle diese Beziehungen bildlich auszudrücken, vereint die Natur um die Distel die Sympathien zweier sehr verschiedenen Geschöpfe, ich meine den Distelfink, Symbol des strebenden Bauerkindes, und den Esel, Symbol des Bauern selbst, mit seinem lächerlich plärrenden Patois, seiner dürftigen Nahrung, seiner geduldigen Unempfindlichkeit gegen schlechte Behandlung und seinem dumm-hartnäckigen Festhalten an altherkömmlichen Mißbräuchen.“

„Der Kohl ist das Zeichen der geheimnißvollen Liebe. Wie ihre Intriguen hinter hundertfache List versteckt werden müssen, um über Hindernisse und argwöhnische Aufpasser zu triumphiren, so verhüllt der Kohl seine Blüthe hinter dem Schleier seiner hundert zusammengefaltenen Blätter. Des Kohls musikalische Gegenstimme ist der Blumenkohl; er zeigt das entgegengesetzte Verhältniß, Liebe ohne Hinderniß oder Geheimniß, die Ergötzungen der freien Jugend, die von Genuß zu Genuß flattert. Der Blumenkohl leidet eben so wie Artischocken und Spargel, an einem gewissen übeln Geruch; durch dieses allen dreien gemeinschaftliche Uebel drückt die Natur die verschiedenen Verirrungen der freien Liebe aus.“

„Die Vögel erheben sich über die andern Thiere, deshalb hat die Natur ihren Köpfen den Charakter der verschiedenen Sinnesarten aufgedrückt, die in den Häuptern der Menschen vorkommen. Adler, Geier, Pfau, Papagei, Fasan u. s. w. sind in dem Aeußern ihrer Köpfe nur Porträts von dem Innern der Unsrigen.

Der Adler, das Bild des Königs, trägt auf dem Haupte nur einen schwachen, rückwärtsstrebenden Busch; ein Zeichen der Furcht, welche die Herzen der Könige bewegt und sie veranlaßt, sich mit Trabanten zu umgeben. Der Fasan zeigt den eifersüchtigen Ehemann, der beständig von Untreue seiner Frau träumt. Die entgegengesetzte Richtung bemerkt man am Federhäubchen der Taube, — ein Liebender, der Gegenliebe gewiß. Der Hahn ist das Bild des Weltmannes, der auf reizende Abenteuer ausgeht. Der Entrich ist leibhaftig der bezauberte Ehemann, der nur durch die Augen seiner Frau sieht. Indem die Natur ihm die Stimme nahm, wollte sie auf jene zahmen Helden anspielen, die ihre Stimme nicht erheben dürfen, wenn die Frau gesprochen hat. Der Hahn drückt den entgegengesetzten Charakter aus, den galanten

Mann, der die Weiber zu beherrschen weiß. Aber verlassen wir diesen anziehenden Gegenstand, der uns zu weit führen würde.“

Monde industriel, S. 544 ff.

Anhang II.

Zum Communismus Cabet's.

Communistisches Glaubensbekenntniß*).

Die Natur.

„Ich glaube nicht, daß das Universum ein Werk des Zufalls ist, sondern ich glaube an einen Urgrund aller Dinge (cause première), den ich Natur nenne.

Ich glaube, daß es unnütz und gefährlich ist, durchaus das Wesen dieses Urgrundes auseinandersetzen zu wollen, weil die menschliche Einsicht nicht vollkommen genug ist, ihn zu erkennen und zu begreifen, und in der Regel alle Untersuchung darüber in Streit und Meinungsspaltungen ausartet. Aber ich glaube an die unendliche Einsicht und Voraussicht dieser Natur, glaube daß sie allmächtig, allweise, allgerecht, allgütig und wohlthätig ist.“

Das Glück.

„Ich glaube, daß nach dem Willen der Natur der Mensch auf der Erde glücklich sein soll.

Ich glaube, daß die ihn umgebende Schöpfung, seine eigene Organisation und vorzüglich seine Einsicht oder Vernunft hinreichen, um ihn das Glück finden zu lassen.

Ich glaube, daß wenn der Mensch unglücklich ist, dieses nicht dem Willen der Natur zuzuschreiben ist, sondern der ursprünglichen Unwissenheit des Menschengeschlechts, seiner Unerfahrenheit und seinen ersten Irrthümern; den verkehrten Einrichtungen, die

---

*) Dieses „Credo Communiste“ ist so bezeichnend für den Standpunkt des neuesten Communismus im Allgemeinen, wie für seine Entwicklung in Beziehung auf einzelne Fragen im Besondern, daß wir es uns nicht versagen konnten es ganz herzusetzen. Daß die hier ausgesprochenen Grundsätze sehr großen Anhang unter dem Proletariat gefunden haben, beweist, daß dasselbe schon seit Aug. 1841 die dritte Auflage erlebt hat. Cabet selber hat mir diese kleine Schrift als das passendste Document bezeichnet, das am kürzesten und bestimmtesten seine Ansichten ausspreche. Ich sehe nicht, was seiner Veröffentlichung in Deutschland für eine wissenschaftliche Untersuchung entgegen stehen könnte.

es ersonnen, der falschen socialen und politischen Organisation, deren Anfang in die Zeiten der Barbarei hinaufreicht.“

Ursprüngliche Unwissenheit.

„Ich glaube, daß das Menschengeschlecht mit einem Zustande der Wildheit begonnen hat, daß der Mensch anfangs dem Thiere beinah ähnlich war, — vollständig unwissend, wie man die Wilden in neu entdeckten Ländern findet.“

„Ich glaube, daß es Folge dieser allgemeinen Unwissenheit ist, wenn sich überall das Recht der Stärke, des Krieges und der Eroberung gebildet hat, das Recht über Leben und Tod des Sclaven, des Weibes und der Kinder, Tortur, Aberglauben, Glaubenssacht, Stände oder Kasten, Privilegien der Geburt und überhaupt Ungleichheit in Recht, Erziehung und Vermögen.“

„Ich glaube, daß es unzweckmäßig und unvernünftig ist, die Weisheit, die Unschuld und Erfahrung alter Völker zurückrufen zu wollen. Denn je weiter man auf den Ursprung des Menschengeschlechts zurück geht, desto jünger, unerleuchteter und unerfahrener findet man es, während die heutige Menschheit reifer und erfahrener ist als zu irgend einer früheren Periode.

Ich glaube, daß zwar die sociale und politische Organisation überall noch äußerst unvollkommen und fehlerhaft ist — die Menschheit ist aber noch zu jung, als daß uns das Wunder nehmen sollte.“

Vernunft.

„Ich glaube, daß der Mensch seinem Wesen nach vernünftig, vervollkommnungsfähig und gesellig ist.

Ich glaube, daß nur bei unendlich wenigen Menschen die Vernunft das ist, was sie sein könnte, wenn ihre Entwicklung in eine richtige politische Organisation gefallen wäre.

Aber ich glaube, daß die Intelligenz oder Vernunft, die den Menschen von andern lebenden Wesen unterscheidet, wenn sie von der Erfahrung aufgeklärt ist, hinreicht, um die Menschheit vollkommener zu machen.“

Vervollkommnungsfähigkeit.

„Ich glaube, daß der Mensch seinem Wesen nach durch Erziehung und Erfahrung vervollkommnungsfähig ist, und daß das Menschengeschlecht von seiner Entstehung an bis auf den heutigen Augenblick sich beständig vervollkommnet hat; daß es gegenwärtig unterrichteter als zu irgend einer früheren Zeit und daß es unmöglich ist, die Grenzen seiner weitern Vervollkommnung zu bestimmen.“

Geselligkeit.

„Ich glaube, daß der Mensch seinem Wesen nach gesellig und bestimmt ist in Gesellschaft zu leben, und daß er überall und immer in mehr oder minder zahlreicher Gesellschaft gelebt hat.

Ich glaube, daß die Gesellschaft natürlich ist und daß das, was man bürgerliche oder politische Gesellschaft nennt, nichts anders ist, als die Fortsetzung, die Entwicklung, die Vervollkommnung der natürlichen Gesellschaft auf dem Wege der Vernunft und Erfahrung."

Natürliche Gutartigkeit.

„Ich glaube, daß der Mensch, da er seiner Natur nach gesellig ist, eben deshalb auch seinem Wesen nach sich zu seines Gleichen gezogen fühlt, daß er mitfühlend, theilnehmend, liebevoll, gutmüthig und geneigt ist, seinen Brüdern zu helfen und sie zu unterstützen. Ich glaube, daß Brüderlichkeit, Liebe, Hingebung natürliche Anlagen oder Instincte sind, die durch Vernunft und Erziehung entwickelt und gestärkt werden.

Ich glaube, daß die Laster der Menschen im Allgemeinen Wirkung der verkehrten socialen und politischen Organisation sind, und zwar vorzüglich der Ungleichheit, welche die Selbstsucht, die Indifferenz, den Neid und den Haß erzeugt.

Ich glaube, daß alle Laster verschwinden und der brügerlichen Liebe und Hingebung Platz machen würden, wenn in der socialen und politischen Organisation die Gleichheit an die Stelle der Ungleichheit träte."

Brüderlichkeit.

„Ich glaube, daß die Natur die gemeinschaftliche Mutter des Menschengeschlechts ist, daß Alle gleichmäßig ihre Kinder und Brüder unter sich sind, und daß das ganze Menschengeschlecht oder die Menschheit nur eine Familie bildet.

Ich glaube, daß die Natur ihre Kinder nicht in Kasten, Klassen, Raçen, Korporationen und Kategorien abgetheilt hat; daß sie nicht die einen bestimmt hat, Herren und Gebieter, reich und müssig zu sein, alle Vorrechte zu genießen ohne eine Last zu tragen, glücklich zu sein und im Ueberfluß zu schwimmen, — die andern aber Sclaven zu sein, beherrscht und arm, unter der Arbeit zu erliegen, alle Lasten zu tragen ohne einen Vortheil zu genießen, unglücklich zu sein und des Nöthigsten zu entbehren.

Ich glaube im Gegentheil, daß die Brüderschaft aller Menschen ihre Gleichheit nach sich zieht."

Gleichheit.

„Ich glaube, daß die Verschiedenheit des Wuchses, der Gestalt, der Kraft u. dgl. keineswegs die Gleichheit der Rechte, der Pflichten, des Glücks ausschließt, so wie die Verschiedenheit der Kinder sie nicht verhindert, gleiche Ansprüche auf die Liebe ihrer Eltern zu haben, wie die Verschiedenheiten unter den Bürgern ihrer Gleichheit vor den Augen des Gesetzes nicht im Wege stehen."

„Ich glaube, daß die Natur Alles, was sich auf der Erde

vorfindet, für das ganze Menschengeschlecht erschaffen hat, Alles für Alle; daß sie Allen dieselben Bedürfnisse gegeben hat und folglich Allen dieselben Rechte auf die zur Befriedigung nöthigen Mittel, und daß, wenn sie eine Theilung ihres Guts unter ihre Kinder vorgenommen hätte, sie allen gleiche Theile nach Verhältniß der Bedürfnisse eines jeden angewiesen haben würde. Aber ich glaube, daß sie nie irgend eine Theilung vorgenommen hat, daß sie ihre ganze Erbschaft Allen zu gemeinschaftlichem Besitz hinterlassen und Allen gleiches Recht auf die Erde und ihre Erzeugnisse, wie etwa auf Luft, Licht, Wärme gegeben hat."

„Ich kann nicht glauben, daß die Natur dem Menschen Vernunft gegeben und ihn gesellig geschaffen habe, damit die Vernunft und die Gesellschaft das brüderliche Verhältniß und die Gleichheit der Rechte zerstörten. Ich glaube im Gegentheil, daß sie ihn vernünftig, vervollkommnungsfähig und gesellig schuf, damit Vernunft und Gesellschaft die Gleichheit seines Glücks vervollkommnen und verwirklichen sollen."

„Ich glaube, daß die Einführung der socialen und politischen Ungleichheit eine Verletzung des Naturgesetzes ist."

„Ich glaube, daß diese sociale und politische Ungleichheit sich nur deswegen bei allen Nationen gebildet hat, weil das Menschengeschlecht in vollständiger Rohheit und Unwissenheit begann."

„Ich glaube nicht, daß die wahrhafte und einzige Ursache des Unglücks der Völker die monarchische Staatsform ist, noch daß das wahrhafte Heilmittel ganz einfach die Republik sei, — denn die Geschichte zeigt uns das Unglück in Republiken wie Monarchien."

„Ich glaube, daß die Ungleichheit, welche für die Minderzahl des Menschengeschlechts Reichthum und Herrschaft, für die Mehrzahl Elend und Unterdrückung hervorbringt, die Grundursache ist von allen Lastern der Reichen, als Selbstsucht, Habgier, Ehrsucht, Geiz, Unempfindlichkeit und Unmenschlichkeit, — wie von den Lastern der Armen, Eifersucht, Neid, Haß."

„Ich glaube, daß sie eben so die Ursache aller Rivalitäten und Anfeindungen ist, aller Unordnung und aller Uneinigkeit, aller Verschwörungen und alles Aufruhrs, aller Verbrechen und alles Unglücks."

„Und ich glaube, daß diese Wirkungen so lange fortbestehen werden, als dieselbe Ursache dauern wird, und daß es das einzige Mittel, dem Unglück der Menschheit zu steuern, wäre, das aristokratische System, das ist die sociale und politische Ungleichheit, durch die Demokratie, das ist die Gleichheit, zu ersetzen."

Eigenthum.

„Ich glaube, daß die Natur die Erde bestimmt hat, in Gemeinschaft und ungetheilt besessen zu werden, wie die Luft, das Licht, die Wärme; daß sie eine Theilung nur für die Erzeugnisse und die dem Bedürfnisse des Einzelnen unentbehrlichen Dinge an-

gezeigt hat, und daß die Gemeinschaft das natürlichste System ist."

„Ich glaube, daß das Eigenthum eine rein menschliche Erfindung und Einrichtung ist."

„Ich glaube, daß diese Einrichtung nur dann gut und nützlich sein könnte, wenn die Erde unter alle Menschen getheilt wäre, und jeder einen gleichen Theil hätte, der seinem Wesen nach unveräußerlich sein müßte."

„Ich glaube, daß die Annahme des Eigenthumsrechts bei fast allen Nationen in Verbindung mit der Ungleichheit und Veräußerlichkeit, ein Irrthum, vielleicht der unseligste von allen Irrthümern war."

„Ich glaube, daß die Unbeschränktheit des Eigenthumsrechts die Ungleichheit der Vermögenslagen befördert hat, und die hauptsächlichste Ursache des Reichthums und des Elends, aller Laster und alles Unheils der Menschheit geworden ist."

„Ich glaube, daß seinem Wesen nach dieses Unheil nothwendig und unabänderlich fortbestehen muß, so lange das Eigenthumsrecht besteht, und daß, um die Wirkung zu unterdrücken, man nothwendig die Ursache aufheben muß."

„Ich glaube, daß statt des Reichthums Einiger, und des Mangels der Mehrzahl, man den Wohlstand Aller zu bewirken suchen soll, und glaube daß dazu die natürliche Gütergemeinschaft, — mit einer gewissen Vervollkommnung, — hergestellt werden muß."

Fehler der gegenwärtigen Organisation.

„Ich glaube, daß die Fehler der gegenwärtigen socialen und politischen, wie der Familien-Organisation zu sehr in die Augen springen und zu anerkannt sind, als daß es nöthig wäre, sie näher zu bezeichnen."

System der Gemeinschaft (communauté).

„Ich glaube, daß die Gemeinschaft in dreifacher Beziehung betrachtet werden muß, nämlich auf Personen, Güter und Industrie."

Das Volk in der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß eine Nation oder ein Volk in der Gemeinschaft nur eine einzige Familie von Brüdern bilden muß, eine Gesellschaft, deren Glieder unter sich gleich sind an Rechten und Pflichten, an Arbeit wie an Genuß."

„Ich glaube, daß die Gleichheit vollkommen sein und keine Gränze haben muß, als die Möglichkeit."

„Ich glaube, daß alle Brüder oder alle Glieder der Gesellschaft gleichmäßig Bürger, Wähler und Wählbare sein müssen; daß alle dieselbe allgemeine Elementarbildung genießen, alle gleich gut genährt, bekleidet und untergebracht werden, alle gleichmäßig dem Gesetz unterworfen sein und alle gleichmäßig arbeiten müssen."

Souverainetät.

„Ich glaube, daß die Souverainetät dem Volke gehört, welches sie durch die Verfassung und durch das Gesetz ausübt."

Verfassung.

„Ich glaube, daß die Verfassung von dem ganzen Volke entworfen oder angenommen werden, und daß sie alle Grundlagen der Gemeinschaft festsetzen muß, indem sie, dem Princip nach, alle Fragen entscheidet, die Nahrung, Kleidung, Wohnung, Ehe, Familie, Erziehung, Arbeit u. dergl. betreffen."

„Ich glaube, daß man vor der Hand und Beispielsweise Vorschläge machen könnte, und daß man jede Discussion, die in Streit ausarten oder sonst irgend bedeutende Uebelstände herbeiführen dürfte, vermeiden muß, — denn die Meinungen über die Grundlagen der Gemeinschaft können bis jetzt nur individuelle sein, — es wird dem Volk zustehen, über Alles zu entscheiden."

Gesetz.

„Ich glaube, daß das Gesetz der Ausdruck des Gesammtwillens sein soll und daß es durch eine von allen Bürgern gewählte Repräsentation vorbereitet werden kann, daß es aber, so viel das möglich ist, von dem ganzen Volke gebilligt worden sein muß."

„Ich glaube, daß wenn auf diese Art das Gesetz mit Einwilligung und Bestimmung Aller gegeben ist, es nothwendig das Interesse Aller wahrnehmen und niemand das mindeste Unbehagen empfinden können wird, einem Gesetz sich zu fügen, mit dem jeder im Interesse der Gemeinschaft übereinstimmt."

Freiheit in der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß das Gesetz, d. h. die Vernunft und der Wille Aller, alles das regeln muß was die allgemeine Ordnung und Wohlfahrt angeht, und daß die Freiheit in der Gemeinschaft und in dem Vermögen bestehen darf, zu thun, was das Gesetz nicht verbietet, und zu lassen, was es nicht vorschreibt."

„Ich glaube, daß während der Herrschaft der Ungleichheit es für die große Mehrzahl, die nicht bei Erlassung der Gesetze mitwirkt, durchaus keine wahre Freiheit giebt, daß aber die Gemeinschaft eine solche bewirkt, da niemand andern Vorschriften zu folgen hat, als die er selbst für nothwendig anerkannte."

Ehe in der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß für das Geschlechtsverhältniß zwischen Mann und Weib die Ehe die der menschlichen Würde angemessenste Form und am meisten fähig ist, das Glück der Einzelnen und die Ordnung in der Gemeinschaft zu verbürgen."

„Ich glaube, daß alle Uebelstände, die man in den heutigen

Ehen bemerkt, nicht Resultate der Ehe an sich, sondern Folgen der Dotalsysteme und der Ungleichheit sind, und daß unter der Herrschaft der Gleichheit und der Gemeinschaft, bei guter Erziehung und vollkommener Freiheit der Wahl, die nur durch persönliche Eigenschaften und Neigungen bestimmt werden darf, im Nothfall endlich mit der Möglichkeit der Scheidung, — die Ehe nur Vortheile ohne Uebel darbieten wird."

„Ich glaube nicht nur, daß alle Menschen sich verheirathen müssen, sondern auch, daß Alle geneigt sein werden es zu thun, wenn die Gemeinschaft Allen gegen mäßige Arbeit die nöthigen Subsistenzmittel zusichern wird."

Familie in der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß das Leben in der Familie der Natur angemessener ist, als die Trennung der Kinder von ihren Eltern, daß es einer der höchsten Genüsse ist, die dem Menschen gewährt, und daß die gegenseitige Zuneigung zwischen Eltern und Kindern, wie lebhaft sie auch immer sein kann, in einer nach dem System der Gleichheit und Gemeinschaft organisirten Gesellschaft keinen einzigen der Uebelstände erzeugen wird, die sie in dem gegenwärtigen System der Ungleichheit hervorbringt."

Erziehung.

„Ich glaube, daß die Basis von Allem in der Gemeinschaft die Erziehung sein muß."

„Ich glaube, daß ihr Zweck sein soll, die körperliche, sittliche und intellectuelle Kraft des Menschen auszubilden."

„Ich glaube, daß die allgemeine oder Elementarerziehung aller Kinder bis zum 16., 17. oder 18. Jahre gemeinschaftlich besorgt werden und für alle eine und dieselbe sein muß, die besondere oder professionelle aber, eben so wie die Ausübung einer Profession, erst mit diesem Alter beginnen darf."

Territorium der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß das Nationalgebiet wie ein einziges Gut angesehen werden muß, welches der Gesellschaft ungetheilt gehört. Ich glaube, daß die Gesellschaft oder ihre Repräsentanten dieses gemeinschaftliche Besitzthum zu verwalten und durch die Bürger bebauen zu lassen haben; daß sie die Erzeugnisse einsammeln, Alles, was zu Nahrungsmitteln, Kleidungsstücken, Wohnungen verarbeitet werden soll, in die verschiedenen Ateliers schaffen, und die Vertheilung aller Rohproducte und Fabricate besorgen müssen."

„Ich glaube, daß die Unterdrückung von Gränzscheidungen, die Urbarmachung alles wüsten Landes, ungemein verbesserter Anbau, ungeheure Ersparnisse und eine verdoppelte, verdreifachte, ja vielleicht verzehnfachte Production das Resultat einer solchen Art von Bewirthschaftung sein muß."

Industrie in der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß alle Zweige der Industrie als eine einzige sociale, durch den Gesammtwillen geleitete Industrie betrachtet werden müssen."

„Ich glaube, daß die Gesellschaft die Arbeit eintheilen und leiten, die Ateliers placiren und einrichten und die Arbeiter vertheilen muß."

„Ich glaube, daß jedes Atelier einen besondern Arbeitszweig umfassen, alle Arbeiter in demselben Fache vereinigen und jeden Gegenstand in großen Massen erzeugen muß."

„Ich glaube, daß die Maschinen, die in dem gegenwärtigen Zustande dem Armen oft so unheilbringend sind, in dem System der Gemeinschaft nie genug vervielfältigt werden können; daß alle peinlichen, gefährlichen oder ekelerregenden Arbeiten von Maschinen verrichtet werden müssen, und daß die ganze menschliche Intelligenz darauf gerichtet sein muß, Mittel zu finden, die die Rolle des Menschen auf bloße Leitung der Maschinen beschränken."

„Ich glaube, daß man auch alles Mögliche thun muß, um die Arbeit leicht und angenehm zu machen."

„Ich glaube, daß alle Gattungen von Arbeit, da sie gleichmäßig von der Gesellschaft angeordnet werden, auch in gleichem Maße geachtet werden müssen."

„Ich glaube, daß alle Bürger Arbeiter (ouvriers) sein müssen; daß jeder soviel möglich die ihm am meisten zusagende Profession wählen und alle nur eine gleiche Zeitdauer arbeiten müssen."

„Ich glaube, daß ein solches System der Industrie die Vermeidung vielfacher Doppelansätze (double-emplois) und Verluste, große Ersparnisse und mindestens Verzehnfachung der Fabrication zur Folge haben muß."

Segensreiche Wirkungen der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß das System der Gemeinschaft, indem es Allen eine gute Erziehung und Wohlstand verleiht, allen Unordnungen, allen Lastern und Verbrechen vorbeugt, und die vollkommenste öffentliche Ordnung, den Frieden und das Glück aller Bürger verspricht."

„Ich glaube, daß die Gemeinschaft, weit entfernt davon, eine Gleichheit im Elende für Alle herzustellen, vielmehr die Gleichheit des Wohlstandes für Alle hervorbringen wird."

„Ich glaube nicht nur, daß man dem System der Gemeinschaft keinen Vorwurf machen kann, der nicht ohne Schwierigkeit siegreich zu widerlegen wäre, sondern ich glaube auch, daß kein anderes System alle socialen und politischen Fragen eben so glücklich zu lösen im Stande ist."

„Ich glaube, daß in der Gemeinschaft es weder Trunkenbolde, Diebe, noch Faullenzer geben kann, daß Processe und Ban-

kerotte unbekannt, Gerichte, Strafen, Gefängnisse, Gensdarmen und dergl. unnütz sein werden."

Nothdurft, Nutzen, Annehmlichkeit.

„Ich glaube, daß man zuerst nur dafür sorgen muß, allen Bürgern das Nothwendige zu schaffen; daß man später darauf denken kann, ihnen Alles, was nützlich ist, zu gewähren, und daß wenn Alle gleichmäßig mit dem Nothwendigen und Nützlichen versorgt sind, man fortdauernd nach dem streben darf, was blos angenehm ist, unter der Bedingung jedoch, daß Alle gesetzlich beipflichten und Alle gleichmäßig daran Theil nehmen, denn im Genuß muß vollkommene Gleichheit herrschen."

Schöne Künste.

„Ich glaube, daß weit entfernt die schönen Künste zu unterdrücken, dieses System vielmehr am meisten ihre Entwicklung und Vervollkommnung befördern wird, weil kein anderes in gleichem Maße die Nationalkraft concentrirt, da nichts die Gemeinschaft hindert, alle Pracht und Kunst in öffentlichen Denkmälern zu entfalten und die höchste Eleganz in allen Gegenständen zum Genusse für alle Bürger zu verbreiten."

Möglichkeit der Anwendung.

„Ich glaube, daß die Meinung, welche die Gemeinschaft als ein Hirngespinnst, als eine Utopie zurückweist, nur ein Vorurtheil ist, das dem Studium und der Untersuchung weichen muß."

„Ich glaube übrigens, daß die Gemeinschaft, da sie einer großen Productions- und Schöpfungskraft bedarf, um die Gleichheit des Wohlstandes für Alle hervorzubringen, leichter bei einer großen und handeltreibenden Nation ins Werk zu richten ist, als bei einem kleinen Volke ohne Industrie. Ich glaube, daß sie gegenwärtig möglicher ist als zu irgend einer früheren Periode, weil die Industrie mächtiger ist als sie je gewesen, und daß sie mit jedem Jahr leichter werden wird."

Einrichtung der Gemeinschaft.

„Ich glaube nicht, daß sich die Gemeinschaft gewaltsam einführen läßt, und daß eine siegreiche Minderzahl sie der Mehrzahl auferlegen dürfe."

„Ich glaube, daß, wenn eine Minderzahl das Eigenthumsrecht gegen den Willen der großen und kleinen Eigenthümer abschaffen und die heutige reiche Classe zwingen wolle zu arbeiten, dieses Unternehmen, alles Herkommen, alles Zutrauen und alle Existenz umstürzend, mehr Hindernissen begegnen würde, als irgend eine gesellschaftliche oder staatliche Umwälzung je angetroffen hat."

„Ich glaube, daß unabhängig von dem Widerstande mit

offener Gewalt der bloße Widerstand der Trägheit hinreichen würde, dasselbe scheitern zu lassen.“

„Ich glaube, daß die Gemeinschaft nicht anders Platz greifen kann als durch die Gewalt der öffentlichen Meinung, durch den Volkswillen, durch die Zustimmung Aller oder doch der großen Mehrheit, mit Einem Wort durch das Gesetz.“

„Ich glaube, daß man, um diese öffentliche Meinung, diesen Volkswillen, diese Zustimmung, diese Mehrheit ins Leben zu rufen, den Gegenstand besprechen, beruhigen, gefallen, überreden, überzeugen und annehmen lassen muß.“

„Ich glaube, daß, wenn die Lehre von der Gemeinschaft falsch wäre, sie niemals eingeführt werden könnte, weil es leicht wäre, das Irrige nachzuweisen. Aber ich glaube, daß die Communisten, welche sie für die wahre und beste halten, je weniger sie an der Vortrefflichkeit und dem Triumphe derselben zweifeln, um so lieber sie der Besprechung unterwerfen müssen.“

„Ich glaube, daß Drohung und Gewaltthätigkeit widersinnig und zweckwidrig (un contre-sens) sein würden, und daß die Communisten die Vortrefflichkeit ihrer Lehre durch ihre Duldsamkeit und Mäßigung, ihr Wohlwollen und ihre brüderliche Liebe gegen Alle und vorzüglich gegen die beweisen müssen, die schnelleren oder langsameren Ganges auf der Bahn der Reform und des Fortschrittes weiter streben.“

„Ich glaube, daß die Communisten keine größere Aussicht auf Erfolg haben, als indem sie sich selbst reformiren, sorgfältig Alles vermeiden, was Spaltungen herbeiführen könnte, und durch ihr Beispiel predigen; indem sie alle socialen Tugenden ausüben, um ihre Gegner zu belehren und ihnen zu beweisen, daß die Gemeinschaft nicht das Unglück jemandes, sondern das Glück Aller bezweckt.“

„Ich glaube, daß Angesichts der Ereignisse, die gegenwärtig in Europa eine unberechenbare Umwälzung vorbereiten, die entweder der Untergang aller demokratischen Secten sein, oder der Gleichheit eine unendliche Bahn des Fortschritts eröffnen wird, die Communisten aus patriotischer Hingebung und selbst im Interesse der Gemeinschaft Alles der Einigkeit unter sich und der Vereinigung mit allen anderen Männern der Demokratie aufopfern müssen.“

„Ich glaube, daß um die Schwierigkeiten zu ebnen, es nöthig ist, den Eigennutz der gegenwärtigen Widersacher nicht zu berühren, indem man aufrichtig erklärt, daß die bestehende Generation weder ihres Eigenthums beraubt, noch zur Arbeit gezwungen werden soll, und daß das System der Gütergemeinschaft erst für die werdende Generation, die durch die Erziehung darauf vorbereitet werden muß, verbindlich sein dürfe.“

Wahlreform.

„Ich glaube, daß eine parlamentarische und Wahlreform nothwendig vorausgehen muß, und daß alle Demokraten sie annehmen müssen als das Mittel, auf friedlichem Wege zu allen socialen und politischen Reformen zu gelangen, selbst zu der Einführung der Gemeinschaft, dem endlichen Zweck der Demokratie."

Uebergangs- oder Vorbereitungs-Staatsrecht (Régime).

„Ich glaube, daß selbst im Fall einer populären Reform oder Revolution ein Uebergangs- oder Vorbereitungs-Staatsrecht unerläßlich ist, und daß man sich darin, wie in andere Unvermeidlichkeiten ergeben muß.

Ich glaube, daß dieses Uebergangs-Staatsrecht die Demokratie sein muß, mit allen ihren Folgerungen, mit der Annahme des Princips der Gemeinschaft, mit der beständigen Tendenz, dieselben durch ein System der Verminderung der Ungleichheit und der successiven Vermehrung der Gleichheit einzuführen, mit allen Maßregeln, die die endliche Gemeinschaft vorbereiten können.

Ich glaube, daß dieses Uebergangs-Staatsrecht ohne Uebelstand alle Maßregeln annehmen kann, um das Volks- oder Gemein-Eigenthum zu vermehren, ohne das Eigenthumsrecht aufzuheben, z. B. indem es die Erbfolge der Seitenlinien aufhebt, die Testamente und Schenkungen, und indem es durch freiwillige Verträge erwirbt; indem es die fortschreitende Auflage, die großen Gesellschaftungen, und selbst die theilweisen Gemeinschaften einführt; indem es die Arbeit organisirt, den Lohn ordnet, das Elend aufhebt, und die gemeinsame und freie Erziehung verallgemeinert.

Ich glaube, daß dieses Uebergangs-Staatsrecht mehr oder weniger kurz dauern wird, je nach dem Fortschritt der öffentlichen Meinung zu Gunsten der Gemeinschaft; daß es unmittelbar unendliche Verbesserungen für das Volk hervorbringen wird, und daß es dem Volke, das ihrer genießt, eben so viel und vielleicht mehr relatives Glück bringen wird, als die Gemeinschaft für die Generation, die für sie erzogen ist.

Ich glaube endlich, daß es kein System giebt, das so entschieden wie die Gemeinschaft dem Ackergesetze, der Verwüstung, der Beraubung, der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung entgegen gesetzt ist, und daß es keines giebt, das mächtiger zur Brüderlichkeit, zur Hingebung, zu allen edelmüthigen Trieben und zu allen gesellschaftlichen Tugenden hinreißt."

Cabet.

Dies Manifest, das wir hier vollständig mitgetheilt haben, ist in mehr als einer Beziehung höchst merkwürdig zu nennen.

Zuerſt enthält es nicht bloß den eigentlichen Communismus, ſondern zugleich eine Maſſe von Anklängen aus dem Saint-Simonismus und dem Fourierismus, die letzte Vereinigung aller jener Richtungen ahnend und vorbereitend. Dann verſchmilzt es die rein demokratiſchen Beſtrebungen ſo innig mit der communiſtiſchen Anſchauung, daß es dem republikaniſch geſinnten Arbeiter es faſt unmöglich macht, nicht zugleich ſich zum Communismus hinzuneigen. Ferner läßt es die Fragen nach dem Gottes- und Weltbewußtſein nicht unberührt, und weiß die Unmöglichkeit, darüber in der niederen Volksklaſſe außerhalb der offenbarten Religion zu einer Gewißheit zu gelangen, geſchickt mit dem Anſpruch auf ſelbſtſtändiges Nachdenken zu verſöhnen. Als abſolute Grundlage erſcheint aber allenthalben die Gleichheit des Eigenthums, der Erziehung und der Bildung, deren äußere Bedingung die Gemeinſchaft der Güter, deren inneres Reſultat das Glück iſt. Um ſolche Grundſätze mußte ſich leicht die ſchwankende Maſſe der Proletarier ſchaaren, da ſie jedem inneren Bedürfniß faßlich und beſtimmt die Abhülfe darboten. Was daher Cabet's Auftreten im Allgemeinen, das hat dieſes Glaubensbekenntniß im Beſonderen bewirkt, eine Vereinigung der verſchiedenen Richtungen der communiſtiſchen Ideen, die zwar langſam, aber ſicher fortſchreitet, beſonders unter den Reformistes, die ihre politiſchen Anforderungen hier ausdrücklich anerkannt und dennoch die geſellſchaftlichen an die Spitze geſtellt ſehen. Es läßt ſich daher mit Recht behaupten, daß jenes Manifeſt in allem Weſentlichen genau den Zuſtand der Anſichten im heutigen Proletariat, die es zum Theil ſelbſt gebildet hat, darſtellt.

Eben ſo wichtig aber iſt Folgendes. Cabet iſt es, der zuerſt die Frage nach der Wahrheit und Möglichkeit des Communismus auf das dialectiſche Gebiet herübergeführt, und ſich entſchieden gegen jede Gewaltthat erklärt hat. Daher iſt es nicht möglich, ihn einer öffentlichen Anklage zu unterwerfen; ja in einem Proceß, den er mit dem Gérant des National hatte, ſtand er keinen Augenblick an, vor dem verſammelten Gerichtshofe öffentlich auszuſprechen: „Ja, ich bin Communiſt, und mache mir eine Ehre daraus, Communiſt zu ſein". Durch dieſes entſchiedene Auftreten hat er nun die öffentliche Meinung gezwungen, zwiſchen den Communiſten und Babouviſten zu unterſcheiden, und die erſteren als eine Partei anzuerkennen, der man ihr Recht noch nicht beſtritten hat. Es iſt daher die Verbreitung

des ikariſchen Communismus auf keine Weiſe, weder geſetzlich noch polizeilich zu verhindern, da er ſich ganz als bloße Doctrin hinſtellt, und nur als Doctrin durch ſeine eignen Sätze Anerkennung ſucht. Grade dadurch aber wird er in dem heutigen Zuſtande Frankreichs doppelt gefährlich. Denn zuerſt ſtellt er ſich offen auf die Seite der Republikaner, und wenn dieſe auch keine Verbindung mehr haben, ſo ſind ſie darum nicht weniger zahlreich. Dann aber greift er die letzte Baſis der heutigen Geſellſchaft grade da an, wo ſie bisher am ſchwächſten vertheidigt iſt; er läugnet die begriffliche Wahrheit des perſönlichen Eigenthums, und ihren wirthſchaftlichen Nutzen für das allgemeine Wohl, wie Proudhon, nur daß Cabet ſeine Angriffe vom Proletariat, Proudhon ſie von der Wiſſenſchaft ausgehen läßt. Die Bourgeoisie nun, fühlend, daß das allgemeine Bewußtſein bis jetzt noch keinen höchſten Beweis für die Wahrheit der Grundlage ihrer Stellung gefunden hat, muß dieſes Auftreten um ſo mehr fürchten, da ſie ſich nicht läugnen kann, daß man den Weg als ſolchen an ſich nicht zu tadeln vermag. Gegen den Unſinn der Babouviſten und der Egalitaires blieb man eigentlich gleichgültig, weil hier bloß der äußere Zuſtand angegriffen ward, und der Bürgerſtand mächtig genug iſt, jeden ſolchen Angriff mit Einem Schlage zu vernichten. Allein der wahre Feind deſſelben iſt eben jene Weiſe, den Glauben an das Eigenthumsrecht ſelbſt zu untergraben, und eine Zukunft möglich zu machen, die die Bourgeoisie zu vernichten ſtrebt. Wenn man daher den Babouvismus bemitleidete oder verachtete, ſo haßt und fürchtet man den eigentlichen Communismus; und daraus erklärt ſich denn die entſchiedene und unverſöhnliche Feindſchaft, in der ſelbſt der National mit Cabet ſteht. Die bloß Liberalen ahnen es, daß ihnen ſelber grade hier ein Kampf auf Leben und Tod droht, und beginnen ſchon jetzt die Waffen mit dieſem ihrem furchtbarſten Feinde zu meſſen. — Wir können indeſſen die genauere Darſtellung dieſes ſich entwickelnden Verhältniſſes hier nicht geben, denn noch iſt alles im Werden, ohne Reſultat und rechten Halt. Erſt eine folgende Geſchichte darf das vollenden, was wir in ſeinen erſten Anfängen hinzuzeichnen verſucht haben.

Gedruckt bei E. Polz in Leipzig.

3 2044 038 477 345

Feb. 12, 1902.